धर्मशास्त्रीय विचारांचा प्रवाह



समाजशास्त्रीय विचारांतील प्रमुख प्रवाह

भाग पहिला

समाजशास्त्रीय विचारांतील प्रमुख प्रवाह

भाग पहिला

मूळ फ्रेंच लेखक

रेमंड आँरॉ

इंग्रजी भाषांतरकार

रिचर्ड हॉवर्ड आणि हेलन वीव्हर

मराठी अनुवादक

हेमकांत वेंकटेश बलकुंदी



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

प्रथमावृत्ती : ऑगस्ट, २००१

मुखपृष्ठ :
कला विभाग,
शासन मुद्रण व लेखन सामग्री संचालनालय, मुंबई.

प्रकाशक :
सचिव,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ,
मुंबई – ४०० ०१४

मुद्रक :
व्यवस्थापक,
शासकीय मुद्रणालय,
५१ गंगापुरी, रास्तेवाडा,
वाई (जि. सातारा) – ४१२ ८०३

किंमत : रु. २९५/-

अनुक्रमणिका

निवेदन

समाजशास्त्रीय विचारांतील प्रमुख प्रवाह हा रेमंड ऑरॉं या फ्रान्समधील विचारवंताच्या ग्रंथाचा श्री. हेमकांत वेंकटेश बलकुंदी यांनी केलेला मराठी अनुवाद वाचकांच्या हाती देताना मला मनस्वी आनंद होत आहे.

परभाषेतील अभिजात / मौलिक पुस्तकांचा अनुवाद करून तो मराठी वाचकांना उपलब्ध करून देणे हे महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाच्या उद्दिष्टांपैकी एक उद्दिष्ट आहे व या उद्दिष्टाला अनुसरून या पुस्तकाचा हा अनुवाद आम्ही प्रसिद्ध करीत आहोत. अलीकडच्या काळात माणसाचे जीवन इतके समस्याग्रस्त झालेले आहे की, माणसाचे जीवन समजून घेण्यासाठी ज्या परिस्थितीत त्याची जडणघडण झालेली आहे ती परिस्थितीदेखील समजून घेणे आवश्यक ठरले आहे. या दृष्टीनेही या ग्रंथाची उपयुक्तता आहे असे मला वाटते.

रा. रं. बोराडे

अध्यक्ष,

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ

दिनांक : २७ जून २००१

प्रस्तावना

सर्वसाधारणपणे समाजशास्त्रीय लिखाणासाठी लिहिलेली कोणतीही ऐतिहासिक स्वरूपाची प्रस्तावना काही तत्त्वज्ञानात्मक वा संशोधनपद्धतीविषयक प्रश्न उपस्थित करते. खरोखर, मग ते राष्ट्र असो वा शास्त्र असो, ती व्याख्या केल्याशिवाय, त्याच्या मर्यादा ठरविल्याशिवाय, त्या ऐतिहासिक पूर्णाकृतीच्या इतिहासाचे अध्ययन करता येत नाही. जोवर, फ्रान्स म्हणजे काय हे ठरविले जात नाही तोवर फ्रान्सच्या भूतकाळाचा आढावा घेता येत नाही. आणि या बाबतींत प्रश्न सोपा होतो असे वाटल्यास, तर त्या वाक्यात "फ्रान्स" या संकल्पनेच्या जागी "युरोप" वा "पाश्चिमात्य देश" या संकल्पना ठेवून बघा आणि तुमच्या चटकन् लक्षात येईल की ऐतिहासिक विषयाची व्याख्या सहजासहजी मिळत नाही.

समाजशास्त्राचा इतिहास लिहिण्यासाठी, ज्याला उद्देशून समाजशास्त्र हे संबोधन वापरावयाचे आहे, त्याच्या व्याख्येकडे आपण पोचले पाहिजे. आता गणितशास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र, यासारख्या भौतिक शास्त्रांच्या बाबतीत, अशी व्याख्या करणे, तुलनेने, सोपे पडते; त्यांच्या बाबतींत, सिद्ध झालेल्या विधानांच्या संग्रहाच्या स्वरूपांत विज्ञान आपल्यापुढे मांडण्यात येते आणि जर तशी इच्छा असेल, तर आज जसे आपल्याला सत्य दिसते, त्या सत्याचा क्रमाक्रमाने लागलेला शोध अशा स्वरूपांत इतिहासाची मांडणी करता येणे शक्य आहे. असे केल्यास, सद्य:स्थितींत मान्य असलेल्या सत्यांचा शोध याशिवाय इतिहास दुसरे काहीही नाही. परंतु, जर आपण ही पद्धत समाजशास्त्रांत वापरली, तर तिचे परिणाम विपरीत ठरतील कारण मग प्रत्येक समाजशास्त्रज्ञ समाजशास्त्राचा निराळा इतिहास लिहील आणि असा प्रत्येक इतिहास सोईस्कर सद्य:स्थितीकडे व प्रचलित सत्यांकडे म्हणजे त्या समाजशास्त्रज्ञाला मान्य असलेल्या सत्यांकडे घेऊन जाईल.

ज्याला अद्ययावत् समाजशास्त्र म्हणता येईल अशा सप्रमाण सिद्ध झालेल्या सत्यांचा एखादा संग्रह आँरों म्हणतात, ते सादर करू शकत नाहीत. काटेकोरपणे सांगायचे तर, फ्रेंच विद्यापीठांच्या प्रकाशनातून – "समाजशास्त्राच्या प्रबंधा"तून–फ्रान्समधील समाजशास्त्राच्या वर्तमान स्थितीचे चित्र पाहावयास मिळते. परंतु, अमेरिकेमधे, हा प्रबंध या विषयावरील सर्वोत्कृष्ट लेखन मानले जात नाही; तेथे समाजशास्त्राची एक जास्त संकल्पनात्मक, एक जास्त विश्लेषणात्मक कल्पना प्रचलित आहे, आणि ज्या सोव्हिएट रशियामधे समाजशास्त्रीय सत्याची याहून जास्त स्पष्ट कल्पना अधिक पसंत केली जाते, तेथे तर या प्रबंधाला तेवढेहि प्रामाण्य दिले जात नाही.

ही अडचण टाळण्यासाठी, ज्याला समाज समाजशास्त्र असे नाव देतो, त्यालाच समाजशास्त्र मानणे जास्त चांगले. जर ती आवडत असेल तर तिला सन्मानाची समजा वा आवडत नसेल तर तिला अपकीर्ती माना, पण समाजशास्त्रज्ञ अशी पदवी धारण करणाऱ्यांना समाजशास्त्रज्ञ मानता येईल. संपूर्ण जगामधे समाजशास्त्र या कल्पनेचा अर्थ काय होतो ते कळण्यासाठी, शेकडो लोक उपस्थित राहणाऱ्या समाजशास्त्राच्या दर चार वर्षांनी भरणाऱ्या आंतरराष्ट्रीय संमेलनाचा उल्लेख मला करावा लागेल. या संमेलनाला हजर राहणारे स्वतःला समाजशास्त्रज्ञ म्हणवितात आणि आज समाजशास्त्र काय आहे आणि ते कसे असावे याची कल्पना देणाऱ्या काही समाजशास्त्रीय प्रश्नांची ते चर्चा करतात.

अलीकडील अशा आंतरराष्ट्रीय संमेलनाच्या कार्यक्रमांतून, स्वतःच्या अस्तित्वाची जाणीव झालेले व परस्परांच्या विरोधाचीहि जाणीव झालेले दोन वैशिष्टयपूर्ण पंथ निघाले आहेत. एका बाजूला अमेरिकन पंथ व दुसऱ्या बाजूला सोव्हिएट वा मार्क्सवादी पंथ अशा समाजशास्त्रज्ञांमध्ये दोन मंडळी (Schools) आहेत. (निःसंशयपणे या दोन्ही पंथांच्या मध्यभागी पोलिश वा फ्रेंच असेहि पंथ होते आणि मूळच्या दोन प्रभावी पंथांची निंदा करण्याकडे या नव्या पंथांचा कल होता. या बाबतींत, ज्या समाजाचे प्रतिनिधित्व ते समाजशास्त्रज्ञ करीत होते, त्या समाजांच्या विचारांची अचूक प्रतिमा ते दाखवीत होते.) समाजशास्त्राच्या या दोन प्रमुख पंथांपैकी प्रत्येकाची वैशिष्टये मी थोडक्यात स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न करेन.

मार्क्सवादी समाजशास्त्र हे मूलत: आधुनिक समाज आणि सामाजिक प्रकारांची उत्क्रांती यांचा एकत्रित विचार करणारे विवेचन आहे. मॉस्कोमधील आमच्या सहकाऱ्यांच्या मते, समाजशास्त्रीय चिकित्सेचे प्राथमिक उद्दिष्ट म्हणजे ऐतिहासिक उत्क्रांतीच्या मूलभूत नियमांचा शोध हे होय. ऐतिहासिक उत्क्रांतीच्या या नियमांना, स्थितिशील व गतिशील असे दोन प्रमुख पैलू असतात. जास्त नेमकेपणाने सांगायचे तर, उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांनी ठरवून दिल्याप्रमाणे सोव्हिएट समाजशास्त्रज्ञ मानव-समाजाच्या मूलभूत संरचना ठरवितात. नंतर, ते प्रमुख सामाजिक प्रकारांची व्याख्या करतात व एका सामाजिक प्रकाराकडून दुसऱ्याकडे होणाऱ्या उत्क्रांतीचा शोध घेतात. मार्क्सने त्याच्या अर्थशास्त्राची समीक्षा या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत हेच सामाजिक प्रकार शोधून काढले होते. ते असे : गुलामगिरीवर आधारित प्राचीन अर्थ-व्यवस्था, भू-दास्यावर आधारित मध्ययुगीन अर्थव्यवस्था, वेतनदारीवर आधारित भांडवलदारी अर्थव्यवस्था आणि शेवटी, जी मानवाने मानवाच्या, आणि एका वर्गाने दुसऱ्या वर्गाच्या, शोषणाचा अंत करणारी समाजवादी अर्थव्यवस्था.

मार्क्सच्या सामाजिक प्रकारापैकी फक्त एकच आजच्या सोव्हिएट साहित्यांतून जवळजवळ नाहीसा झाला आहे. तो म्हणजे ज्याला मार्क्स "उत्पादनाची आशियाई पद्धती" म्हणत होता हा होय. ज्याच्यामुळे मार्क्स-वादी आणि मार्क्सविरोधी अशा दोन प्रकारचा प्रचंड साहित्य-संभार उत्पन्न झाला तोच हा सामाजिक प्रकार होय. मार्क्सने केलेल्या व्याख्येप्रमाणे, उत्पादनाच्या संघटनेमधे राज्यसत्तेच्या प्रभावी आणि एकाकी भूमिकेवर उत्पादनाची आशियाई पद्धती अवलंबून होती. या राज्यसत्तेच्या भूमिकेचा तिचा परीने नद्यांचे नियंत्रण व त्यांचे जल-सिंचनाचे कार्य यांच्याशी संबंध होता. समाजांतर्गत वर्गलढा हे उत्पादनाच्या आशियाई पद्धतीचे वैशिष्टय नव्हते; परंतु शासितांचा विराट समुदाय आणि अल्पसंख्या शासक वा अफाट शासकीय नोकरशाहीमधे संघटित झालेले प्रशासक यांच्यातील साधा विरोध होता.

मार्क्सवादी समाजशास्त्र, ऑग्युस्त कोंतला अभिप्रेत असलेल्या अर्थाने, संश्लेषणात्मक असते; प्रत्येक समाजाच्या सकलत्वाचे त्याला आकलन होते.

समाजाच्या एकेका पैलूला वाहिलेल्या विशिष्ट सामाजिक शास्त्रांपेक्षा निराळ्या तऱ्हेने, समाजाचे एका सर्व-समावेशक संकल्पना-चित्र हे त्या समाजशास्त्राचे वैशिष्टय असते. समाजाच्या एखाद्या पैलूऐवजी त्याच्या पूर्णत्वातून समाजाचा बोध करून घेण्याचा ते प्रयत्न करते.

हे संश्लेषणात्मक समाजशास्त्र त्याचवेळी एक ऐतिहासिक समाजशास्त्रहि असते. एखाद्या विशिष्ट क्षणी, जी एखाद्या आधुनिक समाजाची संरचना असते, तिच्या साहाय्याने त्या समाजाचे विश्लेषण करण्यातच त्या समाजशास्त्राला समाधान वाटत नाही. मानवजातीच्या भवितव्याचा संदर्भ ध्यानांत घेऊन, ते आधुनिक समाजांचे विश्लेषण व विवेचन करते. त्याच्या अंतरंगामधे इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचा अंतर्भाव झालेला असतो.

संश्लेषणात्मक व ऐतिहासिक असलेले मार्क्सवादी समाजशास्त्र नियतीवादीहि असते; संघटनेच्या एका विशिष्ट आर्थिक व सामाजिक पद्धतीच्या आगमनाचे एक अपरिहार्य घटना म्हणून ते भविष्य वर्तविते. ते प्रगतिशील असून नियतीवादीहि आहे कारण गतकालीन वा विद्यमान समाजव्यवस्थांच्या तुलनेने, आगामी समाजव्यवस्था श्रेष्ठ असणार असे ते गृहीत धरते.

जे मार्क्सपासून निघाल्याचा दावा करते आणि जे त्याच्या मूलभूत कल्पनांपैकी पुष्कळशा कल्पना थोडयाशा सुलभ केलेल्या स्वरूपांत राखून ठेवते त्या समाजशास्त्रामधे, आपण सोव्हिएट समाज वा सोव्हिएट रशियाच्या बाहेरचा समाज यांपैकी ज्याचा विचार करतो, त्यावर अवलंबून असणाऱ्या दोन प्रकारच्या परस्परविरोधी सूचनांचा समावेश होतो.

एकोणिसाव्या शतकांतील मार्क्सवादी समाजशास्त्र क्रांतिकारी होते. माझ्या दृष्टीने या विधानाचा अर्थ असा आहे की त्याने भांडवलशाहीतील राज्यव्यवस्थेच्या नाश करणाऱ्या क्रांतीचे भाकीत केले आणि त्या क्रांतीचे एक चांगली घटना म्हणून स्वगतहि केले. परंतु, आज सोव्हिएट समाजशास्त्र क्रांतीला एक भविष्यकाळात होणारी घटना न मानता भूतकाळात घडून गेलेली घटना मानते. १९१७ च्या क्रांतीचा वार्षिक उत्सव साजरा

होतो; (१९६५ मधे) क्रांती अठ्ठेचाळीस वर्षांची झाली. इतिहासाच्या वाटचालीमधे निर्णायक बदल घडून आला आहे. म्हणून, जे समाजशास्त्र, एकोणिसाव्या शतकात क्रांतिकारी होते, तेच आज, निदान सोव्हिएट समाजाबाबत तरी, स्थितीशील भूमिका स्वीकारते. क्रांतिकारी प्रेरणेतून जन्माला आलेले समाजशास्त्र एक अशी विचारप्रणाली झाली आहे की जी विद्यमान सोव्हिएट समाजाचे समर्थन करते.

परंतु, त्याचवेळी, सोव्हिएट समाजाच्या कक्षेबाहेर असलेल्या समाजांच्या बाबतीत क्रांती आवश्यक आहे या भूमिकेला सोव्हिएट समाजशास्त्र चिकटून राहिले आहे. जी १९१७ साली सोव्हिएट समाजामधे घडून आली, तशी क्रांती समाजांच्या इतर प्रकारांमधे अजून घडावयाची आहे असे ते समाजशास्त्र सूचित करते.

या द्विधा मनोवृत्तीतून सोव्हिएट युनियनच्या समाजशास्त्रीय साहित्यामधे एक प्रकारचा विचित्रपणा उत्पन्न होतो. सोव्हिएट समाजशास्त्रज्ञांना त्यांच्या स्वतःच्या समाजाची जितकी जास्त चांगली ओळख होते, तितकी ते त्याची जास्त स्तुती करतात; इतर समाजांची त्यांना जितकी कमी ओळख असते, तितकी जास्त टीका ते त्या समाजांवर करतात.

खरोखर, अगदी अलीकडच्या काळापर्यंत, सोव्हिएट समाजशास्त्रज्ञांना सोव्हिएट संघराज्याच्या बाहेर पडता येत नव्हते. परंतु त्यांच्या सिद्धांतामुळे, सोव्हिएट समाजाच्या बाहेर असलेल्या समाजाशी आपण परिचित आहोत असे त्यांना वाटू लागले, म्हणून त्यांनी इतर समाजांचा ऱ्हास होत असल्याचा उघड आरोप केला आणि ते समाज अधोगतीला जातील असे त्यांनी भविष्य वर्तविले. मध्यंतरीच्या काळात, त्यांनी फक्त सोव्हिएट समाजाच्या अध्ययनाला स्वतःला वाहून घेतल्याने ते खरोखर गोंधळलेले होते कारण क्रांतीनंतर अस्तित्वात येणारा समाज कसा असू शकतो आणि इतिहासाच्या नियमाप्रमाणे, निदान ढोबळ रूपरेषेच्या स्वरूपांत तरी, तो कसा असायला पाहिजे या दोन्ही गोष्टी त्यांना अगोदरच माहीत होत्या.

या सर्व विवेचनाचा मतितार्थ एवढाच आहे की क्रांतीनंतरच्या समाजामधे पूर्वीची क्रांतिकारी विचारप्रणाली सरकार-मान्य झाली आहे; ती राज्यसत्तेच्या सत्याची अभिव्यक्ती झाली आहे. त्यामुळे हे परिवर्तन सोव्हिएट समाजशास्त्रज्ञांना स्वतःच्या महत्त्वाची ती जाणीव करून देण्यात स्पष्टपणे सहाय्यक ठरते की जिचा पाश्चात्त्य समाजातील समाजशास्त्रज्ञांत अभाव आढळतो. परंतु तितक्याच स्पष्टपणे, समाजाच्या अधिकृत दुभाषाचे स्थान सत्य शोधण्यामधे काही बंधने पाळावयास लावते.

सर्वसाधारणपणे, अमेरिकन समाजशास्त्र याच्या नेमकी उलटी वैशिष्टये दाखविते. अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञ कधीहि इतिहासाच्या नियमाबद्दल बोलत नाहीत कारण प्रथमतः त्यांना हे नियम माहीत नसतात आणि दुसरे कारण म्हणजे अशा नियमांच्या अस्तित्वावर त्यांचा विश्वास नसतो. ते बुद्धिमान असल्याने त्यांना असे नियम कोणत्याहि प्रकारच्या खात्रीलायक पद्धतीने प्रस्थापित झालेले नाहीत असे म्हणणे जास्त आवडेल. परंतु जर त्यांनी त्यांचे खरे विचार व्यक्त केले तर बहुधा ते असे म्हणतील की ज्यांना सोव्हिएट लोक इतिहासाचे नियम मानतात, त्यांना शास्त्रीय आधार नाही. युगायुगांतून पुनःपुन्हा उद्‌भवणारे आकृतीबंध वा वर्तमानाच्या आधारे भविष्यकाळाचे अचूक भाकीत करण्यासाठी वाव देणारी पुरेशी स्पष्ट उत्क्रांतीवादी मनोवृत्ती या दोन्हींपैकी एकातूनहि असे नियम शोधून काढणे योग्य ठरणार नाही.

अमेरिकन समाजशास्त्र मूलतः विश्लेषणात्मक व अनुभवजन्य आहे; ज्याच्याशी आपण परिचित आहोत, त्या समाजातील व्यक्तींच्या जीवनपद्धतीचे परीक्षण करणे हे त्याचे उद्दिष्ट असते. वर्गातील विद्यार्थ्यांचे, विद्यापीठांतील वा त्याबाहेरील प्राध्यापकांचे, कारखान्यांतील मजुरांचे, निवडणुकीच्या दिवशी मतदारांचे आणि इतरांचेहि विचार व प्रतिक्रिया यांचे निश्चित ज्ञान मिळविणे हे त्या जोमदार संशोधनाचे उद्दिष्ट असते. जे वेगवेगळ्या सामाजिक गटांच्या सभासदांच्या वर्तनाला वळण लावते ती उद्दिष्टे, मनस्थिती आणि हेतू व व्यक्तींचे वर्तन यांच्या साहाय्याने संस्था व संरचना यांचे स्पष्टीकरण करणे अमेरिकन समाजशास्त्राला जास्त आवडते.

हे अनुभवजन्य वा विश्लेषणात्मक समाजशास्त्र राज्यसत्तेची विचारप्रणाली नाही किंवा अमेरिकन समाजाचा जाणीवपूर्वक केलेला स्तुती-पाठहि नाही. वस्तुतः जो अमेरिकन मतप्रणालीमधे उदारमतवादी पंथ म्हणून ओळखला जातो, त्यातील व्यक्ती बहुधा हे कार्य करतात. अमेरिकेतील उदारमतवादी व्यक्तीने रिपब्लिकन पक्षाऐवजी डेमॉक्रटिक पक्षाला मतदान करण्याचा संभव स्थूलमानाने जास्त असतो. रिपब्लिकन पक्षामधेहि उदारमतवादी लोक आहेतच. अमेरिकेतील बहुतेक राजकीय प्रश्नावर, युरोपातील समाजवाद्यांनी पुरस्कार केलेल्या उपायांना ते अनुकूल असतात. उदाहरणार्थ, वर्णभेदाच्या आनुवंशिक सातत्याऐवजी, त्यांना जास्तीत जास्त सामाजिक गतिशीलता पसंत असते.

अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञांची आपल्या समाजाबद्दल जेवढी प्रतिकूल भावना असते तिच्या तुलनेने त्यांना सहानुभूति जास्त वाटते. परंतु एका समाजाच्या स्वरूपांत तो पसंत असणे आणि त्याच्या विवक्षित भागावर टीका करणे असे स्वरूप ती सहानुभूति धारण करते. ज्याला युरोपमधे "सुधारणा-वाद" म्हणतात त्याचीहि अशीच व्याख्या करता येते.

सोव्हिएट समाजशास्त्रज्ञ स्वतः आपल्या समाजाच्या वर्तमान स्थितीला चिकटून राहतात आणि इतर समाजांच्या बाबतीत ते क्रांतिकारक असतात. अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञांचा संपूर्ण जगाच्या बाबतीत सुधारणावादी भूमिके-कडे कल असतो. ते आपल्या समाजाबाबत नेमके जास्त सुधारणावादी असतात कारण त्यांचा प्रथमतः त्यांच्या समाजाशी संबंध येतो. परंतु त्यांची पद्धती आणि दृष्टीकोन यांना दुसऱ्या समाजात नेल्यास, ते आपल्याला बहुधा तेथेहि अशाच सुधारणावादी भूमिकेकडे घेऊन जातात. अध्ययनाच्या विश्ले-षणात्मक वा अनुभव-जन्य पद्धतीला जात्याच क्रांतिकारी मनोवृत्ती वर्ज्य नसते; ज्यांचे निव्वळ सुधारणांनी निवारण करता येणे शक्य नसते अशा अडथळ्यांना काही बाबतींत, या पद्धतीला तोंड द्यावे लागते. परंतु बहुतेक बाबतीत, अमेरिकन समाजशास्त्रीय पद्धती व मनोवृत्ती यांचा उपयोग आपल्याला सुधारणावादी भूमिकेकडे घेऊन जाईल. जर तुम्ही सामाजिक

संघटनांचे तपशीलवार अध्ययन केले, तर तुम्हाला प्रत्येक ठिकाणी सुधारण्याजोगे काहीतरी आढळेल. क्रांती घडविण्याचा—म्हणजेच संपूर्ण उलथापालथीचा—प्रयत्न करण्यासाठी, तुमचा दृष्टिकोन व्यापक असला पाहिजे, तुम्ही एक संश्लेषणात्मक पद्धती वापरली पाहिजे, एखाद्या समाजाच्या सत्वाची व्याख्या केली पाहिजे आणि मग ते सत्व तुम्ही झिडकारले पाहिजे.

ज्या दोन पंथांचे इतक्या थोडक्यात वर्णन केले आहे, त्यांच्यामधे समाजशास्त्राच्या नावाखाली जगात जे काय केले जाते, त्या सर्वांचा समावेश होत नाही. परंतु, सर्वात जास्त वैशिष्टचपूर्ण असलेल्या या दोन पंथांचे दोन ध्रूव बनतात आणि आज ज्याला समाजशास्त्र असे नाव दिले जाते ते या दोन ध्रूवांमधे हेलकावे खाते. सर्व राष्ट्रीय पंथांमधे या दोन मार्गांचा थोड्याफार फरकाने समावेश होतो, ज्यापैकी एक आधुनिक समाजाचे अनुभव-जन्य व विश्लेषणात्मक अध्ययन करणारा मार्ग आहे तर दुसरा जागतिक इतिहासाचा संदर्भ ध्यानात घेऊन आधुनिक समाजांचे संश्लेषणात्मक विश्लेषण करणारा आहे. समाजशास्त्र मग ते विश्लेषणात्मक वा संश्लेषणात्मक असो किंवा भूतकाल वा वर्तमानकाल यांच्याशी संबंधित असो, ज्या समाजाचा ते विचार करते त्याच्याशी ते समाजशास्त्र बांधलेले असते. कितीहि शास्त्रीय स्वरूपाचे उद्दिष्ट असले, तरी एखाद्या समाजाच्या अध्ययनामधे त्या समाजाची गर्भित पसंती वा टीका यापैकी एकीचाहि समावेश नसणे हे अशक्य आहे.

मी वर्णन केलेल्या या दोन पंथातील समाजशास्त्राची सामाजिक भूमिका अगदी स्पष्ट आहे. सोव्हिएट समाजशास्त्राची भूमिका स्थितिप्रिय पण क्रांतिकारक अशी द्विविध स्वरूपाची आहे; तर अमेरिकन समाजशास्त्राची भूमिका स्थितीप्रिय पण सुधारणावादी आहे. परंतु दोन्ही भूमिकेत, हे पंथ त्यांच्या क्रांतीला आगामी घटना न मानता गतकालीन घटना मानतात.

जे सोव्हिएट वा अमेरिकन नाही त्या समाजशास्त्रामधे, त्यांच्या समाजातील क्रांतीला नेमके भूतकाल वा भविष्यकाल यापैकी कोठे स्थान द्यावे या अडचणीतून कदाचित् बहुतेक अनिश्चितता उत्पन्न होते. जेव्हा आपल्याला हे माहीत असते की एकतर क्रांती पुढे होणार आहे वा मागे होऊन गेलेली

आहे तेव्हा आपल्याला एक स्पष्ट ऐतिहासिक दृष्टिकोन मिळतो. युरोपातील समाजशास्त्रांवर जेवढा अमेरिकेतील समाजशास्त्राचा प्रभाव जाणवतो, तेवढ्या प्रमाणात ते क्रांतीच्या कल्पनेचा नाश करताना आढळतात. पाश्चात्त्य समाजा-प्रमाणेच त्यांतील समाजशास्त्रे अमेरिकेच्या आदर्शाच्या निकट पोचत आहेत. जर्मन समाजशास्त्र अमेरिकेतील विश्लेषणात्मक व अनुभव-जन्य समाजशास्त्रांशी उत्तरोत्तर जास्त साम्य दर्शविते. फ्रेंच समाजशास्त्रसुद्धा अमेरिकेच्या आदर्शाच्या सन्निध पोचत आहे आणि या जवळिकेमुळे जर्मनीसारखेच मानसिक आघात फ्रान्सलाहि जाणवतात. जसजसे तरुण समाजशास्त्रज्ञ संशोधन करू लागतात तसतसे ते हळुहळु क्रांतीकारी विचारप्रणालीचा त्याग करतात असे निदर्शनास आले आहे. ते वामपंथीच राहतात; परंतु, जेव्हा, एखादा सामाजिक संस्थांचा प्रत्यक्ष तपशीलवार अभ्यास सुरू करतो, तेव्हा तो तपशीलाची चिकित्सा करतो; पण त्यांच्या संपूर्ण निर्मूलनाचा त्याला विसर पडतो.

हे दोन पंथ व त्यांच्यामधे असणारे सर्व पंथ यांच्यामधे कितीहि विविधता असो, पण त्या सर्वांचे मिळून एक असे संकलन तयार होते की ज्याला समाजशास्त्र म्हणता येते. खरोखर, समान प्रश्नांचा अभ्यास करताना हे दोन्ही पंथ हळुहळु जवळ येऊ लागतात. दोन्ही पंथात, आधुनिक समाजातील भिन्नत्वकारकतेचे, सामाजिक स्तरीकरण, वर्गलढा व सामाजिक गतिशीलता, अशा नावाने, वेगवेगळ्या पैलूमधून अध्ययन केले जाते.

यापेक्षाहि साधारणपणे या दोन्ही पंथांचे मत असे आहे की आधुनिक समाजांचे मूलभूत वैशिष्टय म्हणजे त्या समाजांमधे घडून येणारे जलद बदल हे होय. कदाचित्, आधुनिक समाज हे इतिहासांतील पहिले असे समाज आहेत की ज्यांच्यामधे फक्त बदल घडून येतो असे नाही, तर बदल हाच आपला स्थायीभाव असल्याची त्यांना जाणीव असते. सुस्थापित आणि अपरिवर्तनशील समाजव्यवस्था ही गतकाळांतील बहुतेक समाजांच्या आदर्शाची प्रतिमा होती, तर सामाजिक संघटनेतील सतत होणाऱ्या उलथापालथीतूनहि होणारा निरंतर आर्थिक विकास ही आधुनिक समाजाच्या आदर्शांची प्रतिमा आहे.

आता ही घटना सोव्हिएट आणि पाश्चिमात्य या दोन्ही समाजांत आढळते. निस्संशयपणे, सर्व समाजशास्त्रीय चिकित्सेचे एक खास क्षेत्र आहे. त्यामुळे

आपल्याला असे म्हणता येते की आधुनिक समाजांचे प्रश्न हे समाजशास्त्राने स्वत:साठी राखून ठेवलेले क्षेत्र आहे. अशा खास राखीव अभ्यास-क्षेत्राचे भविष्य पहिल्या पिढीच्या सैद्धांतिकांनी केले होते. पुढे येणाऱ्या प्रकरणांत या समाजशास्त्रज्ञांचे अध्ययन आले आहे.

तरीसुद्धा आधुनिक समाजाच्या या प्रश्नाशिवाय समाजशास्त्रज्ञांचा आणखी दोन प्रकारच्या गटांशी संबंध येतो. एका बाजूला ज्यांना पारंपरिक गट म्हणता येईल तसे आधुनिक समाजाप्रमाणेच मागे होऊन गेलेल्या इतरहि समाजांत अस्तित्वांत असलेले कुटुंब व राज्यसत्ता यांच्यासारखे गट येतील तर दुसऱ्या बाजूला आधुनिक समाजांत उत्पन्न झालेले राजकीय पक्ष, मजूर-संघटना, राज्ययंत्रणेवर दाब आणणारे गट यांसारखे गट येतील.

तर मग, वापरलेली पद्धत वा स्वीकारलेला दृष्टीकोन कोणताहि असो, ऐतिहासिक समाजांच्या कायम संघटनेच्या चौकटीमधे आधुनिक समाजांचे विश्लेषण, बोध आणि विवरण हे समाजशास्त्राचे उद्दिष्ट आहे असे म्हणता येईल.

या प्रमुख उद्दिष्टांच्या जोडीला, समाजशास्त्र इतरहि दोन दिशांनी प्रगती करत असते. एका बाजूला, असंख्य खास अभ्यासविषयांना वाहिलेली समाजशास्त्रे आहेत आणि दुसऱ्या बाजूला, राष्ट्रापेक्षाहि जास्त मोठ्या घटकांना समजावून घेण्याचा प्रयत्न आहे.

विज्ञानाचे समाजशास्त्र, भाषेचे समाजशास्त्र, कलेचे समाजशास्त्र आणि साहित्याचे समाजशास्त्र यांसारखी खास अभ्यास-विषयांना वाहिलेली समाजशास्त्रें ही सामाजिक परिस्थितीच्या संदर्भाच्या सहाय्याने मानवी घटनांच्या उत्क्रांतीचे दोन अर्थांनी स्पष्टीकरण करण्याचें प्रयत्न आहेत. जाणूनबुजून "संदर्भाच्या साहाय्याने" हा शब्दप्रयोग वापरतो कारण त्याला दोन अर्थ आहेत. एका अर्थाने, या बौद्धिक निर्मितीना अनुकूल असणारी, विरोध करणारी वा त्यांच्यामधे बदल घडवून आणणारी सामाजिक कारणे वा प्रभाव तर दुसऱ्या अर्थाने, या बौद्धिक निर्मितीचे सामाजिक परिणाम यांचा उल्लेख होतो. ही तथाकथित खास समाजशास्त्रें, ज्यांना एक सामाजिक पैलू

आहे, अशा वास्तवतेचे अध्ययन व विवरण करण्याचे विशिष्ट मार्ग आहेत; परंतु वास्तवतेच्या या सामाजिक स्वरूपांतून तिच्यातील सत्वाची निःशेष अभिव्यक्ती होऊ शकत नाही.

शेवटी, "संस्कृती वा उप-संस्कृती" नावाच्या अफाट आणि संदिग्ध वास्तवतांचे स्वरूप ठरविणे व त्या आकलून घेणे हा समाजशास्त्राच्या चिकित्सेचा प्रयत्न आहे.

राष्ट्र या समूहाप्रमाणे या वास्तवतांना संघटना नसते. "पाश्चात्य संस्कृती" ही वास्तवता जर मान्य केली किंवा नाकबूल केली, तरी त्या संस्कृतीची एकता प्रस्थापित करणारी आणि तिचे प्रतिनिधित्व करणारी कोणतीहि संघटना कधीच अस्तित्वात नव्हती. तरी पण, त्या संस्कृतीला एक प्रकारचें अस्तित्व होतेच. स्पेंग्लर वा टॉयनबी ज्यांच्यासंबंधी बोलतात त्या उप-संस्कृतीचें आकलन होणे कठीण आहे; पण त्या निव्वळ मिथ्याकथा नाहीत.

समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधी केलेल्या या प्राथमिक स्वरूपाच्या परीक्षणांतून काय निष्कर्ष काढता येतात ? जे या विचार-यात्रेचे प्रस्थान-बिंदू ठरतील असे कांही निष्कर्ष येथे आढळतात.

समाजशास्त्राच्या स्वरूपाचे कारण असणाऱ्या दोन विशिष्ट उद्दिष्टांना समाजशास्त्राचे विशिष्ट अंग म्हणता येईल. एकीकडून समाजशास्त्र वस्तुनिष्ठ व शास्त्रशुद्ध ज्ञान असल्याचा दावा करते; तर दुसरीकडे, ज्या आपल्याला वस्तुनिष्ठ व शास्त्रशुद्ध पद्धतीने अवगत झाल्याचा दावा ते शास्त्र करते त्या म्हणजे ज्याला सामान्यपणे समाज वा विवक्षित समाज वा सामाजिक घटना म्हणता येईल अशा कांही अस्पष्टपणे मांडलेल्या संकल्पना आहेत. सध्यातरी या संज्ञा जणु कांही समानार्थक आहेत असे समजून त्यांचा उपयोग करता येईल.

गतकाळातहि समाजांच्या संघटनेचा अभ्यास नेहेमीच केला जात असे. परंतु शास्त्रशुद्ध वस्तुनिष्ठा व सामाजिकत्वाचें त्याच्या मूळ स्वरूपांत

आकलन या चर्चा केलेल्या दोन उद्दिष्टांपासून समाजव्यवस्थेच्या पारंपरिक अध्ययनाला पुरेशी प्रेरणा मिळाली नव्हती.

ॲरिस्टॉटलचा "राजकारण" हा ग्रंथ राजकीय समाजशास्त्राचा प्रबंध आहे. परंतु त्यांचे मुख्य लक्ष्य वा त्या ग्रंथाचा संदर्भ-बिंदू सामाजिक संघटना नसून राज्यव्यवस्था हा आहे. ऐतिहासिक वास्तवतेवर मानवाने केलेल्या चिंतनातील एक विशिष्ट क्षण म्हणजे समाजशास्त्र आहे; आणि तो असा क्षण आहे कीं जेव्हा राजकारण वा राजवट वा राज्यसत्ता या संकल्पनाऐवजी सामाजिकत्व, समाज या संकल्पना अभ्यासाचें केंद्र होतात.

परंतु शास्त्रशुद्ध व सामाजिक या दोन संकल्पनांतून दोन परस्परविरोधी अर्थ निघतात आणि ते या दोन प्रमुख पंथांच्या वैशिष्ट्यांशी अगदी नेमके सुसंगत आहेत. कारण, जे विवक्षिततेने सामाजिक आहे त्याचा शोध अंश वा घटकावयव या पातळीवर वा साकल्याच्या किंवा पूर्णाकृतीच्या पातळीवर घेता येतो. सामाजिकतेचे शास्त्र, समाजशास्त्र हे जसे, रस्त्यावरील दोन लोकांतील अति-सूक्ष्म परस्परसंबंध किंवा सैन्यातील वा शिक्षणक्षेत्रांतील पाच-पंचवीस लोकांच्या गटाचे शास्त्र होऊ शकते तसेच संपूर्ण समाजाचें शास्त्र होऊ शकते.

व्यष्टी आणि समष्टी यांच्यातील आंदोलनाचे वर्तमानकाळ व भूतकाळ यांच्यातील विरोधाशी साम्य असते. अर्थातच हे दोन परस्परविरोध पूर्णपणे समानार्थक नाहीत. विश्लेषणात्मक आणि ऐतिहासिक अशी दोन्ही अंगे असलेले समाजशास्त्र विस्तारपूर्वक मांडता येतील. आधुनिकतेचा विचार करणारी आणि अति-सूक्ष्माचाहि वेध घेणारी अशा दोन प्रवृत्तीमधे परस्परसंबंध असतोच; असे म्हणता येत नाही. परंतु, खरोखर, दोन्हींमधे एक प्रकारचा संबंध असतोच; कारण संपूर्ण समाजाचा एकत्रितपणे विवरण करणाऱ्या समाजशास्त्राला सामाजिक प्रकारांची व्याख्या करणे भाग पडते; सामाजिक प्रकारांच्या व्याख्येतून एका सामाजिक प्रकारापासून दुसऱ्याकडें होणाऱ्या उत्क्रांतीचे गृहीतकृत्य संभवते.

जर एखाद्या पूर्णाकृतीचे सुटचा अवयवांच्या स्वरूपांत केलेले अध्ययन व त्या पूर्णाकृतीचें साकल्याने केलेले अध्ययन या दोन्ही प्रकारच्या अध्ययनांची जोड

घालून त्यांना एकत्रित आणणे हें समाजशास्त्राचें विशिष्ट उद्दिष्ट आहे अशी व्याख्या केली तर समाजशास्त्राच्या सिद्धांतामधे, विशेषेकरून सर्वसाधारण समाजशास्त्रामधे, विषयाच्या सीमारेषा आखण्याच्या प्रश्नांनी केलेल्या महत्त्वाच्या भूमिकेचे स्पष्टीकरण करणे जास्त सोपे पडते. समाजशास्त्र, हे इतिहास वा मानसशास्त्र वा अर्थशास्त्र यांच्यापासून कसे निराळे हें जाणून घेणे एक निव्वळ विचार म्हणून विशेष मनोरंजक नाही. परंतु, जर, पूर्णाकृतीचें सुटे अवयव आणि एका साकल्याच्या नात्याने पूर्णाकृती या दोन्ही स्वरूपांत सामाजिकतेचे तिच्या मूळ स्वरूपात विश्लेषण करणे आणि तिचे आकलन करून घेणे हा समाजशास्त्राचा विवक्षित हेतू असेल, तर मग या स्वरूपांतील समाजशास्त्र आणि इतर समाज-विज्ञानाच्या शाखा यांच्यातील परस्परसंबंधाबद्दल असंख्य प्रश्न आपल्यापुढे अपरिहार्यपणे उभे राहतात. या कारणासाठी पुस्तकाच्या पुढे येणाऱ्या भागांत प्रत्येक समाजशास्त्रज्ञाला समाजशास्त्र आणि इतर समाज-विज्ञान शास्त्रे यांच्यातील परस्परसंबंधांचे विवरण करावे लागेल. या सीमारेषा घालून घेण्याचा प्रश्न ही वायफळ सैद्धांतिक करमणूक नाही; तर ती एक मौलिक विज्ञान या स्वरूपांतील समाजशास्त्राच्या मध्यवर्ती प्रश्नाची अभिव्यक्ती आहे. सर्व सामाजिक संबंधांमधे आढळणारे मूलतत्त्व किंवा सामुदायिक जीवनाच्या विविध क्षेत्रांना सामावून घेऊन त्यामधे ऐक्य प्रस्थापित करणारी एकता असा जिचा अर्थ होतो ती सामाजिकता मूळ स्वरूपांत आकलन करून घेणे हे मौलिक विज्ञान या स्वरूपातील समाजशास्त्राचे उद्दिष्ट आहे.



मोंतेस्क्यू

दुसरा चार्लस्, मोंतेस्क्यूचा जमीनदार, याला समाजशास्त्राचा अध्वर्यू मानण्याचा प्रघात सध्या पडला आहे. जिने समाजशास्त्र या संज्ञेचा शोध लावला त्या व्यक्तीला म्हणजे ऑग्युस्त कोंतला समाजशास्त्राचा संस्थापक मानले तर मोंतेस्क्यूला त्या शास्त्राचा अग्रदूत मानावे या विचाराला समर्थन मिळते. उलटपक्षी, विशिष्ट उद्दिष्टांच्या आधाराने समाज-शास्त्राची व्याख्या करायची झाली तर, मोंतेस्क्यू हा ऑग्युस्त कोंतच्या मानाने जास्त खऱ्या अर्थाने समाजशास्त्रज्ञ ठरतो. कायद्याचे रहस्य या ग्रंथातील समाजशास्त्राचे तत्त्वज्ञानात्मक विवरण हे ऑग्युस्त कोंतच्या लिखाणातील तशाच प्रकारच्या लिखाणापेक्षा पुष्कळच जास्त आधुनिक प्रकारचे आहे. याचा अर्थ, मोंतेस्क्यू हा ऑग्युस्त कोंतपेक्षा श्रेष्ठ होता असा खचितच होत नाही; पण त्याचा अर्थ एवढाच होतो की मोंतेस्क्यूला समाजशास्त्राचा अग्रदूत न मानता त्याला त्या शास्त्राच्या थोर सैद्धांतिकांपैकी एक मानणे उचित होईल.

मोंतेस्क्यूला समाजशास्त्रज्ञ मानावयाचे झाल्यास प्रत्येक इतिहासकाराने उपस्थित केलेल्या पुढील प्रश्नांची उत्तरे द्यावी लागतात. ते प्रश्न असे : त्याने कोणत्या ज्ञानशाखेतून हे शास्त्र उत्पन्न केले ? तो कोणत्या पंथाचा होता ?

मोंतेस्क्यू कोणत्या ज्ञानशाखेचा अभ्यासक होता हे ठरविण्यातील अनिश्चितता ही कदाचित फ्रान्समधील विद्यालयातील अभ्यासक्रमाच्या आखणीतून उत्पन्न होत असावी. साहित्य, तत्त्वज्ञान व कांही वेळेला इतिहास या सगळ्याच विभागांनी शिफारस केलेल्या संदर्भ-ग्रंथांच्या यादीत एकाच वेळी मोंतेस्क्यूचे नाव आढळते. यापेक्षा वरच्या पातळीवरून पाहिले तर, कधी साहित्यिक, तर कधी राज्यशास्त्राचा सैद्धांतिक, कधी कायद्याचा इतिहासकार तर

कधी अठराव्या शतकामध्ये ज्याने फ्रान्समधील सामाजिक संस्थांच्या मूलस्रोतांचे परीक्षण केले आणि ज्याने राज्यक्रांतीचा मार्ग मोकळा केला तो तत्ववेत्ता अशा विविध भूमिकामध्ये विचारप्रणालीचे इतिहासकार मोंतेस्क्यूचे वर्गीकरण करतात.

मोंतेस्क्यू एकाच वेळी लेखक, कादंबरीकार, कायदेपंडित व राजकीय तत्ववेत्ता होता हे खरे आहे. परंतु, "कायद्याचे रहस्य" हा ग्रंथ त्याच्या सर्व कृतींच्या केंद्रस्थानी होता यात संशय नाही. समाजशास्त्राचे जे ध्येय आहे तेच कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाचेही ध्येय आहे.

हे ध्येय काय आहे ? मोंतेस्क्यूने ते लपविलेले नाही. त्याला इतिहासाचे आकलन करून घ्यावयाचे होते. त्याला ऐतिहासिक सत्य समजून घ्यायचे होते. परंतु, नीति-तत्वे, चाली, कल्पना, कायदे व संस्था यांची अमर्याद विविधता अशा स्वरूपात त्याला ऐतिहासिक सत्ये आढळली. ही परस्परांशी विसंगत असलेली वरपांगी विविधता त्याच्या संशोधनाचा प्रस्थान--बिंदु ठरली. या परस्पराशी विसंगत असलेल्या विविधतेच्या जागी संकल्पनात्मक एकसूत्रता आणणे हे त्याच्या संशोधनाचे ध्येय व्हायला पाहिजे होते. मॅक्स वेबरप्रमाणेच मोंतेस्क्यूला अर्थहीन वास्तवतेकडून एका स्पष्ट अशा अर्थपूर्ण सुसंगतीकडे जावयाचे होते असे म्हणता येईल. नेमकी हीच मनोवृत्ती समाजशास्त्रज्ञांची विशिष्ट मनोवृत्ती असते.

अर्थहीन विविधता व अर्थपूर्ण सुसंगती या दोन संज्ञातून एक प्रश्न उद्भवतो. या अर्थपूर्ण सुसंगतीचा शोध कसा लावायचा ? चाली आणि नीति-तत्वे यांच्या मूलगामी विविधतेची जागा घेणाऱ्या या अर्थपूर्ण सुसंगतीचे स्वरूप काय असेल ? कोणत्या पातळीवर आणि कोणत्या साधनांनी ही सुसंगती शोधून काढायची ? ही अर्थपूर्ण सुसंगती जाणून घेण्याची साधने कोणती आहेत ?

मोंतेस्क्यूच्या ग्रंथामध्ये या प्रश्नांना दोन उत्तरे दिली आहेत. ती परस्परविरोधी नाहीत; पण ती एकाच विचाराचे दोन टप्पे आहेत.

निव्वळ योगायोगाचे जगावर प्रभुत्व नसते अशी जवळजवळ घोषणा पहिल्या उत्तरातून दिसते. अपघातांच्या अफाट गोंधळाच्या तळाशी वास्तवतेच्या वरपांगी अर्थशून्यतेचा उलगडा करणारी मूलभूत कारणे आहेत असे दिसते.

रोमन लोकांचा उत्कर्ष आणि ऱ्हास यांच्या कारणांचा विचार या ग्रंथात असा एक उतारा आहे.

"जगाचे शासन फक्त नियती करीत नाही या विधानाच्या सत्यासत्यतेबद्दल रोमन लोकांना प्रश्न विचारता येईल. जेव्हा रोमन लोक एका योजनेप्रमाणे काम करत होते, तेव्हा

त्यांना सतत यश मिळाले व जेव्हा ते दुसऱ्या योजनेप्रमाणे कार्य करू लागले, तेव्हा त्यांना अपयश आले. प्रत्येक राजसत्ताक पद्धतीमध्ये तिचा उदय, तिची कारकीर्द व तिचे पतन या बदलांना जबाबदार असणारी नैतिक व भौतिक सर्वसाधारण कारणे असतात. (मोंतेस्क्यूच्या विचार-प्रणालीत महत्त्वाची भूमिका करणाऱ्या या दोन संज्ञांची आठवण ठेवण्याचा इशारा आहे.) सगळे अपघात या कारणांच्या अधीन असतात. एखादे विशिष्ट कारण म्हणजे एखाद्या लढाईचा निर्णय जर एखाद्या राज्यसत्तेच्या नाशाला कारण झाले असेल तर असे एखादे सर्वसाधारण कारण असले पाहिजे की ज्याने एकाच लढाईतील पराभवाने त्या राज्यसत्तेचा नाश व्हावा असे तिचे भवितव्य अगोदरच ठरवून टाकले असावे. थोडक्यात प्रमुख प्रेरणाही बाकी सर्व विशिष्ट अपघातासमवेत कार्य करते."

कायद्याचे रहस्य या पुस्तकातील दहाव्या विभागाच्या तेराव्या प्रकरणातील या उताऱ्यात तीच कल्पना पुन्हा मांडलेली दिसते.

"चार्लस्‌चा नाश पोल्टाव्हा प्रकरणाने झाला नाही. त्याचा तेथे नाश झाला नसता, तर इतरत्र झाला असता. नियतीच्या आघातांतून मार्ग काढणे सोपे आहे; परंतु नैसर्गिक वास्तवतेतून सतत उद्भवणाऱ्या घटनापासून कोणाचे संरक्षण करता येणे शक्य आहे?"

या दोन उताऱ्यांत व्यक्त झालेली कल्पना ही मोंतेस्क्यूची पहिली खरी समाजशास्त्रीय कल्पना आहे. निव्वळ अपघाताने घडलेल्या असाव्यात असे वरकरणी भासविणाऱ्या घटनांच्याही तळाशी असणारी आणि त्या घटनांना जबाबदार असणारी कारणे आपण समजून घेतली पाहिजेत.

प्रत्येक घडलेली घटना ही अंतर्गत कारणामुळे अपरिहार्य होती हे अशा प्रकारच्या विधानातून सुचविण्यात येत नाही हे आवर्जून लक्षात घेतले पाहिजे. इतिहासाच्या वाटचालीवर अपघातांचा अजिबात परिणाम होत नाही अशा अनुमानाने समाजशास्त्राची व्याख्या प्रथमतः करण्यात येत नाही. लढाईतील विजय वा पराभव हा राज्यसत्तेच्या भ्रष्टाचारातून वा लढाईच्या तंत्राच्या वा डावपेचाच्या चुकीतून उद्भवला हा सिद्धांताचा नव्हे तर सरतेशेवटी वस्तुस्थितीचा निष्कर्ष आहे. सैन्याचा प्रत्येक विजय हा राज्यसत्तेच्या थोरपणाचा पुरावा नसतो आणि त्याचा पराभव तिच्या भ्रष्टतेचाही पुरावा नसतो.

मोंतेस्क्यूचे दुसरे उत्तर मूलतः जास्त मनोरंजक व डोळस वाटते. निव्वळ अपघाताचे मूलभूत कारणांनी स्पष्टीकरण करता येते असे नाही; परंतु रिवाज, चाली आणि विचार यांच्या विविधतेला थोड्याशा मोजक्या प्रकारांत संघटित करता येणे शक्य आहे. सामाजिक चालीरीतींची असंख्य विविधता आणि आदर्श समाजातील एकतंत्री ऐक्य या दोन्हींच्या मध्यावर असणारी एक संज्ञा म्हणजेच सामाजिक प्रकारांची मोजकी संख्या होय.

कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत हा मूलभूत विचार स्पष्टपणे मांडलेला आहे.

मोंतेस्क्यूच्या शब्दात, "मी सर्वात प्रथम मानवजातीचा विचार केला आणि माझ्या विचारांचा निष्कर्ष असा आहे की, कायदे व चालीरीती यांची विविधता असूनही मानवजात फक्त कल्पनाशक्तीच्या लहरींना अनुसरुन वागत नाही."

या विधानाचा अर्थ असा आहे की कांही वेळेला आपल्या जाणीवेच्या कक्षेत न शिरताही त्यांचे कार्य करीत राहणाऱ्या कांही कारणांमुळे प्रत्येक समाजाच्या विशिष्ट कायद्यांचे स्वरूप ठरविले जाते आणि त्यामुळे कायद्यांच्या विविधतेचे स्पष्टीकरण करता येते.

मोंतेस्क्यू पुढे म्हणतात, "मी मूलभूत तत्त्वे मांडली आहेत आणि नंतर मला असे आढळले की विशिष्ट उदाहरणे सहजगत्या त्या तत्त्वातून निघतात. सर्व राष्ट्राचे इतिहास हे त्या तत्त्वाचे परिणाम आहेत. प्रत्येक विशिष्ट कायद्याचा दुसऱ्या कायद्याशी संबंध असतो किंवा तो दुसऱ्या एखाद्या जास्त साधारण व्याप्तीच्या कायद्यावर अवलंबून असतो."

याप्रमाणे, एका बाजूला एखाद्या विशिष्ट उदाहरणांत दृष्टोत्पत्तीस आलेल्या विशिष्ट कायद्यांचा मूलाधार असणाऱ्या कारणांचा पडताळा घेणे आणि दुसऱ्या बाजूला अर्थशून्य विविधता आणि सर्वत्र लागू पडणारी योजना या दोन्हींच्या मध्यावर असणारी तत्त्वे वा आदर्श यांचा शोध घेणे अशा दोन प्रकाराने चालीरीतींच्या विविधतेचे पद्धतशीरपणे वर्गीकरण करता येते.

जेव्हा आपण घटनांची सर्वसाधारण दिशा ठरविणारी मूलभूत कारणे दाखवून देतो, तेव्हा आपल्याला "विकास" या शब्दाचा अर्थ समजू लागतो. जेव्हा आपण विविधतेला मोजक्या प्रकारांच्या वा संकल्पनांच्या चौकटीत बसवितो, तेव्हा आपल्याला तिचा अर्थ समजू लागतो.

अर्थहीन विविधतेच्या जागी बुद्धीला पटणारी सुसंगती आणण्यासाठी मोंतेस्क्यूने कोणत्या संकल्पनेचे साधन वापरले? हा प्रश्न व मोंतेस्क्यूच्या भाष्यकारांच्या परंपरेने चर्चा केलेला प्रश्न हे जवळपास सारखेच आहेत. परंपरेने चर्चा केलेला प्रश्न असा : कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाची योजना काय आहे? कायद्याचे रहस्य हा ग्रंथ मानवी बुद्धीला आकलन होऊ शकणारी सुसंगत व्यवस्था आपल्यापुढे मांडतो की ऐतिहासिक वास्तवतेच्या कांही पैलूंवर केलेल्या थोड्याबहुत सखोल विधानांचा तो निव्वळ एक संग्रह आहे?

कायद्याचे रहस्य या पुस्तकाचे अनेक विभाग असून ते परस्परांशी संबंध नसलेले विभिन्न विभाग वाटतात याकडे पुष्कळांचे लक्ष वेधले गेले आहे; त्या ग्रंथात मूलतः तीन विभाग आहेत.

सर्वप्रथम ज्यामध्ये शासनाच्या तीन प्रकारांचा प्रसिद्ध सिद्धांताचा विकास केला आहे अशी पहिली तेरा पुस्तके आहेत. ज्याला राजकीय समाजशास्त्र म्हणता येईल असे विषय या पुस्तकात येतात. शासनाच्या पद्धतीतील विविधता कमी करून त्यांची थोड्या प्रकारांमध्ये विभागणी करण्याचा हा प्रयत्न असून या प्रत्येक प्रकाराची व्याख्या, त्याचे स्वरूप व उगम-स्थान यांच्या साहाय्याने केली जाते. चौदाव्या पुस्तकापासून ते अठराव्या पुस्तकापर्यंतचा दुसरा विभाग हा भौतिक कारणांना म्हणजे मानवप्राणी, त्यांच्या चालीरीती आणि संस्था याच्यावर मातीचा गुण व हवामान यांचा पडणारा प्रभाव यांना वाहिलेला आहे. विसाव्या पुस्तकापासून ते सव्विसाव्या पुस्तकापर्यंतचा तिसरा विभाग हा व्यापार, चलन-व्यवस्था, लोकसंख्या, धर्म यासारख्या सामाजिक कारणांचा चालीरीती, रूढी व कायदे यांच्यावर होणाऱ्या परिणामांचा अनुक्रमाने विचार करतो. हे तीन विभाग राजकारणाचे समाजशास्त्र आणि नंतर सामाजिक संघटनेवर प्रभाव पाडणाऱ्या भौतिक व नैतिक कारणांचा समाजशास्त्रीय आढावा घेणारे विभाग असावेत असे वाटते.

या तीन मुख्य विभागाशिवाय, रोममधील संरजामदारी पद्धतीतील कायद्याचा विचार करणारी व काही ऐतिहासिक उदाहरणे निदर्शनास आणून देणारी कायद्याचे रहस्य या ग्रंथातील शेवटची पुस्तके आहेत. सरतेशेवटी एकोणतिसावे पुस्तक येते आणि त्याचा एखाद्या मोठ्या विभागाशी संबंध जोडणे हे अतिशय कठीण पडते, कारण ते पुस्तक कायदे कसे लिहावेत या विषयाला वाहिलेले आहे. हे पुस्तक शास्त्रशुद्ध संशोधनांतून निघालेल्या निर्णयांचे व्यावहारिक स्पष्टीकरण मानता येईल.

सरतेशेवटी, या ग्रंथाच्या सर्वसाधारण योजनेत ज्याचा समावेश करणे कठीण आहे असे एक पुस्तक आहे. ते म्हणजे राष्ट्राच्या सर्वसाधारण प्रवृत्तीचे, त्याची नीति-तत्वे आणि चालीरीती यांचा विचार करणारे एकोणिसावे पुस्तक होय. त्याचा विशिष्ट कारणांशी वा संस्थांच्या राजकीय पैलूशी संबंध येत नाही तर ज्याला समाजव्यवस्थेमध्ये ऐक्य प्रस्थापित करणारे तत्व म्हणता येईल त्याच्याशी येतो. हे पुस्तक जास्त महत्वाचे आहे कारण ते कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाच्या पहिल्या भागातील राजकीय समाजशास्त्र व ज्यामध्ये भौतिक आणि अध्यात्मिक कारणांची छाननी केली आहे ते इतर विभाग यांच्यातील संक्रमण वा साखळी दर्शविणाऱ्या स्वरूपाचे आहे.

कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाच्या योजनेची ही रुपरेषा आपल्याला मोंतेस्क्यूचे विवेचन समजावून देण्यामध्ये जाणवणाऱ्या मूलभूत प्रश्नांची उत्तरे शोधून काढण्यात उपकारक ठरते. पहिला विभाग व पुढील दोन विभाग यांतील फरक इतिहासकारांच्या ध्यानात आले आहेत. जेव्हा एकाच ग्रंथाच्या विविध भागांतून प्रतीत होणारा एकसूत्रीपणाचा अभाव इतिहासकारांच्या लक्षात येतो, तेव्हा स्पष्टीकरण करण्याच्या एका विशिष्ट ऐतिहासिक

प्रकाराचा आश्रय घेण्याचा त्यांना मोह होतो; तो प्रकार म्हणजे इतक्या उघडपणे परस्परांशी विसंगत असलेले विविध विभाग लेखकाने केव्हा लिहिले असावेत हे शोधून काढण्याचा प्रयत्न हा होय.

अशा ऐतिहासिक स्पष्टीकरणाला मोंतेस्क्यूमध्ये सहजपणे वाव मिळतो. कायद्याचे रहस्य या ग्रंथातील पहिल्या पुस्तकाला–आणि पहिले पुस्तक जरी नसले तरीपण ज्यामध्ये शासनाच्या तीन प्रकारांचे विश्लेषण आहे ती दोन ते सात वा आठव्यापर्यंतच्या पुस्तकांना–ॲरिस्टॉटलकडून स्फूर्ती मिळाली होती असे म्हणता येईल. त्याने केलेल्या इंग्लंडच्या प्रवासापूर्वी आणि जेव्हा अभिजात राजकीय तत्वज्ञानाचा त्याच्यावर पगडा होता तेव्हा मोंतेस्क्यूने ही पहिली पुस्तके लिहिली होती. ॲरिस्टॉटलचे राज्यशास्त्र हे अभिजात परंपरेतील मूलभूत स्वरूपाचे एकमेव पुस्तक होते. मोंतेस्क्यूने ते पुस्तक शेजारी ठेवूनच आपली पुस्तके लिहिली असावीत यात शंका नाही. जवळजवळ प्रत्येक पानावर राज्यशास्त्र या पुस्तकाचा उल्लेख आढळतो वा त्यातील टिपणे आढळतात.

यानंतरची पुस्तके–विशेषतः इंग्लंडची घटना व तिच्यातील सत्ताविभाजन यांवरील प्रसिद्ध अकरावे पुस्तक–बहुधा कालांतराने म्हणजे इंग्लंडच्या प्रवासानंतर व त्या प्रवासांत केलेल्या निरिक्षणाच्या प्रभावामुळे, कदाचित् लिहिली असावीत. भौतिक वा अध्यात्मिक कारणांच्या अभ्ययनाला वाहिलेली समाजशास्त्रीय पुस्तके तर बहुधा पहिल्या पुस्तकांच्या मानाने पुष्कळच सावकाश लिहिली असावीत.

त्यामुळे, वास्तवतेसंबंधी विचार करण्याच्या दोन पद्धती व तिचे परीक्षण करण्याच्या दोन पद्धती यांना परस्परांच्या सान्निध्यात ठेवणारा ग्रंथ म्हणजे कायद्याचे रहस्य असे मानणे हे (खरोखर समाधानकारक नसले तरी) सोपे पडेल. एका बाजूने पाहता, मोंतेस्क्यू अभिजात तत्वज्ञानाचा अभ्यासक ठरतो. या भूमिकेमुळे जी ॲरिस्टॉटलच्या अभिजात सिद्धांतापासून काही बाबतींत निराळी आहे पण तरीसुद्धा त्या तत्वज्ञानाच्या परंपरेत बसते अशा एका शासनाच्या प्रकाराच्या सिद्धांताचा विकास त्याने केला. त्याच वेळी, धर्म, हवामान, मातीचा गुण आणि लोकसंख्येचा आकार यांचा सामुदायिक जीवनाच्या विविध पैलूवर कसा परिणाम होतो हे शोधून काढणारा समाजशास्त्रज्ञसुद्धा मोंतेस्क्यूच होता. राज्यशास्त्रज्ञ व समाजशास्त्रज्ञ अशा दोन व्यक्ती एकाच लेखकांत एकत्र आल्यामुळे कायद्याचे रहस्य हे जरी त्याच्यामध्ये निरनिराळ्या तारखांना लिहिलेले व कदाचित् निरनिराळ्या व्यक्तींपासून स्फूर्ती मिळालेले विभाग असले तरी ज्याच्यामध्ये एकमेव प्रेरणा व विचार–प्रणाली यांनी सुसूत्रता आली आहे असा ग्रंथ न होता एक विसंगतीने भरलेले पुस्तक होते.

इतिहासकार हा मूळ लेखकापेक्षा जास्त शाहणा आहे व अलौकिक बुद्धिमत्तेच्या व्यक्तीच्याही नजरेतून निसटलेली विसंगती ताबडतोब लक्षात येण्याची क्षमता इतिहासकारामध्ये

आहे असे गृहीत धरणाऱ्या विवरणाला मुकाट्याने मान्यता देण्यापूर्वी आपल्या विचारांत मोंतेस्क्यूला, मग ती सयुक्तिकपणे असो वा चुकीची असो पण, जी एक अंतर्गत सुसंगती आढळली तिचा आपण शोध घेतला पाहिजे.

शासनाच्या प्रकारांचा सिद्धांत व मूल–कारणांचा सिद्धांत यांच्यातील सुसंगतीचा प्रश्न हा मध्यवर्ती प्रश्न आहे. तेव्हा सुरुवातीला मोंतेस्क्यूच्या शासनाच्या प्रकारांच्या सिद्धांतातील मूलतत्त्वाचे म्हणजेच त्याच्या राजकीय सिद्धांताचे परीक्षण केले तर त्यानंतर, त्याच्या शासनाच्या प्रकाराच्या सिद्धांताचा कायद्याचे रहस्य या पुस्तकाच्या इतर भागाशी संबंध कसा येतो ते करता येईल.

मोंतेस्क्यूने शासनाचे तीन प्रकार मानले आहेत. ते असे : प्रजातंत्र, राजसत्ताक पद्धती व हुकूमशाही. या प्रत्येक प्रकाराची व्याख्या, ज्यांना मोंतेस्क्यू शासनाचे स्वरूप व तत्त्व म्हणतो, त्यांच्या संदर्भाने केलेली आहे.

शासनाला एकदिलाने कार्य करता यावे म्हणून त्या प्रकाराच्या शासनाच्या अंमलाखालील मानवांना ज्या एका भावनेने प्रेरणा दिली पाहिजे. ती भावना म्हणजे त्या शासनाचे तत्त्व होय. मोंतेस्क्यूने म्हटले आहे की सद्‌गुण हे प्रजातंत्राचे तत्त्व आहे. याचा अर्थ प्रजातंत्रातील सर्व मानव सद्‌गुणी असतात असा होत नाही, तर प्रजातंत्रातील नागरिक जेवढे सद्‌गुणी असतील तितके ते प्रजातंत्र भरभराटीला येते एवढाच होतो.

शासनाचे स्वरूप हेच त्याचा विशिष्ट प्रकार ठरविते; विशेषेकरून सार्वभौम सत्ता असणाऱ्या वा सार्वभौमत्व असणाऱ्या व्यक्तींची संख्या ही निर्णायक असते. ज्यामध्ये संपूर्ण जनतेजवळ सामुदायिक स्वरूपात वा त्या जनतेच्या एकाच भागाजवळ सार्वभौमत्व असते असा शासनाचा प्रकार म्हणजे प्रजातंत्र होय. (प्रतीकात्मक स्वरूपातील जनता व जनतेचा फक्त एक भाग यांतील फरक लोकशाही व अभिजनशाही असे प्रजातंत्राचे दोन प्रकार सूचित करतो). जिच्यामध्ये एक व्यक्ती कायम आणि प्रस्थापित कायद्याच्या आधाराने शासन करते त्याला राजसत्ताक पद्धती म्हणतात. हुकूमशाहीमध्ये, फक्त एक व्यक्ती कायदे वा निर्बंध यांच्याऐवजी, स्वतःच्या इच्छेने वा लहरीने प्रत्येक बाबीचे संचालन करते.

दुसऱ्या पुस्तकाच्या पहिल्या प्रकरणांत आलेल्या या व्याख्येवरून असे स्पष्ट दिसते की, सार्वभौम–सत्ताधारी लोकांच्या संख्येवर नव्हे तर ते ज्या पद्धतीने ही सार्वभौम सत्ता वापरतात त्या पद्धतीवर शासनाचे स्वरूप अवलंबून असते. राजसत्ताक पद्धती व हुकूमशाही या अशा शासन–पद्धती आहेत की ज्यामध्ये एकाच व्यक्तीच्या हाती सार्वभौम सत्ता असते; परंतु राजसत्ताक पद्धतीमध्ये ती व्यक्ती कायम आणि प्रस्थापित कायद्याच्या आधाराने शासन करते, तर हुकूमशाहीमध्ये सत्ताधारी व्यक्ती कायदे वा तत्त्वे यांच्याशिवाय राज्य

करते. याप्रमाणे प्रत्येक शासनाचे स्वरूप ठरविण्यास आपल्याला दोन कसोट्या किंवा आधुनिक भाषेत, दोन चल-मिळतात. त्या अशा आहेत : सार्वभौम सत्ता कोणाकडे आहे आणि कोणत्या पद्धतीने ती सार्वभौम सत्ता वापरली जाते.

या दोन कसोट्यांशिवाय वर उल्लेखिलेली तिसरी कसोटी म्हणजे तत्त्वाची कसोटी होय. शासनाच्या प्रकाराची (कोणाकडे सार्वभौम सत्ता आहे यासारख्या) कायद्या-सारख्या कसोटीने पुरेशी व्याख्या होत नाही. जिच्याशिवाय शासन टिकू शकत नाही वा भरभराटीला येऊ शकत नाही अशी एक भावना ही त्याच्या प्रत्येक प्रकाराचे वैशिष्ट्य असते.

मोंतेस्क्यूच्या मते, अशा तीन राजकीय भावना आहेत आणि त्यातील प्रत्येक भावना शासनाच्या एका प्रकारच्या स्थैर्याची हमी असते. प्रजातंत्र सद्‌गुणावर, राजसत्ताक पद्धती प्रतिष्ठेवर आणि हुकूमशाही भीतीवर अवलंबून असते.

प्रजातंत्राचा सद्‌गुण हा नैतिकदृष्ट्या सद्‌गुण नसतो, तर एक विशिष्ट राजकीय सद्‌गुण असतो. कायद्याचा आदर आणि व्यक्ति-समुदायाच्या कल्याणासाठी समर्पण हा तो सद्‌गुण असतो.

त्याला समाजात प्राप्त झालेल्या दर्जाबद्दलचा आदर म्हणजे व्यक्तीची प्रतिष्ठा असते. मोंतेस्क्यूच्या मते, तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने, हा फसवा सद्‌गुण आहे.

भीतीची व्याख्या करण्याची आवश्यकता नाही. ती एक आदिम आणि जणु काही उप-राजकीय भावना असते. परंतु, सर्व राज्यशास्त्रज्ञांनी तिची चर्चा केली आहे, कारण हॉब्जपासून बहुतेकांनी तिला सर्वांत जास्त मानवी, सर्वांत मूलभूत भावना मानली आहे. तिला राज्यसत्तेचा मूलाधार मानली आहे. परंतु मोंतेस्क्यू हा हॉब्जसारखा निराशवादी नव्हता. भीतीवर आधारलेले शासन मूलतः भ्रष्ट असते आणि राजकीय ऱ्हासाच्या उंबरठ्यावर उभे असते असा त्याला विश्वास वाटत होता.

मोंतेस्क्यूचे शासनाच्या प्रकारांचे वर्गीकरण अभिजात परंपरेपासून (कितपत) निराळे होते याची दखल घेणे महत्त्वाचे आहे.

लोकशाही आणि अभिजनशाही (जे ॲरिस्टॉटलच्या वर्गीकरणाप्रमाणे दोन निरनिराळे प्रकार आहेत. त्यांना) प्रजातंत्र नावाच्या एकाच शासन-प्रकाराच्या दोन पद्धती मानणे ही मोंतेस्क्यूची प्रथम मौलिकता होती. मोंतेस्क्यूच्या दृष्टीने, अभिजनशाही आणि लोकशाही या दोन्ही पद्धतींना वाव देणाऱ्या प्रजातंत्र व राजसत्ताक या दोन्ही शासन-प्रकारांत मूलभूत फरक असतो. मोंतेस्क्यूच्या मते, ॲरिस्टॉटलला राजसत्ताक पद्धतीचे खरे स्वरूप ठाऊक

नव्हते. हे सहज लक्षात येते. कारण राजसत्ताक पद्धतीची मोंतेस्क्यूची जी कल्पना होती तशा स्वरूपात अभिजात कालोत्तर युरोपातच ती प्रत्यक्षात उतरली होती.

अशा फरकामागे एक मूलभूत कारण आहे. मोंतेस्क्यूमध्ये शासनाच्या स्वरूपातील फरक हा सामाजिक संघटन आणि त्या समाजाची संरचना यांच्यामध्ये मुद्दाम केलेला फरक सुद्धा आहे. ॲरिस्टॉटलने शासनाच्या स्वरूपासंबंधी एक सिद्धांत मांडला होता. त्याला स्पष्टपणे सर्वत्र लागू पडणारा सिद्धांत असेही त्याने बहुधा मानले होते. परंतु ग्रीसमधील नगर–राज्यांना आपल्या शासन–प्रकाराचा सामाजिक आधार म्हणून तो गृहीत धरीत होता. राजसत्ताक पद्धती, अभिजनशाही व लोकशाही या ग्रीक नगर – राज्यांच्या राजकीय संघटनाच्या तीन पद्धती होत्या. हा संदर्भ ध्यानात घेतल्यास, सार्वभौम सत्ताधारी व्यक्तींच्या संख्येप्रमाणे शासनाच्या प्रकारामध्ये फरक करण्याला समर्थन मिळाले असते. आधुनिक भाषेत सांगायचे तर, हे शासनाचे तीन प्रकार समाजाच्या एका विशिष्ट प्रकाराच्या राजकीय अधिरचना होत्या असे विश्लेषणाचा हा प्रकार खरोखर सुचवितो.

अभिजात राजकीय तत्त्वज्ञानामध्ये, राजकीय अधिरचनांचे प्रकार व त्यांचा सामाजिक पाया यांच्यातील परस्परसंबंधांची छाननी करण्याची तसदी कोणीही घेतल्याचे आढळत नाही. समाजाची संघटना विचारात न घेता, राज्यव्यवस्थांचे वर्गीकरण करणे कितपत शक्य आहे हा प्रश्न कोणीही विचारार्थ मांडलेला आढळत नाही. मोंतेस्क्यूने यामध्ये घातलेली निर्णायक भर म्हणजे त्याने शासनाच्या प्रकाराच्या विश्लेषणाची सामाजिक संघटनांच्या अभ्यासाशी नेमकी अशी जोड घातली की त्यामुळे प्रत्येक राज्यव्यवस्था हीच समाजाचा एक विशिष्ट प्रकार वाटू लागतो.

त्याने शासन व समाज यांच्यातील परस्परसंबंध कसा प्रस्थापित केला ? प्रथमतः त्याने आठव्या पुस्तकाच्या सोळा, सतरा व एकोणीस या प्रकरणात हे स्पष्ट केले की, शासनाचा प्रत्येक प्रकार, ज्या समाजाचा आपण विचार करतो आहोत, त्याच्या एका विशिष्ट मितीशी जुळणारा वा सुसंगत असतो. मोंतेस्क्यूच्या आठव्या पुस्तकाच्या सोळाव्या प्रकरणातील हा उद्‌गार पहा. "प्रजातंत्राचे क्षेत्र लहान असावे हे स्वाभाविक आहे; नाहीतर ते जास्त काळ टिकणार नाही."

याच्याही थोडेसे पुढे जाऊन तो म्हणतो;

"राजसत्ताक राज्याचा विस्तार माफक असलाच पाहिजे. त्याचे क्षेत्र लहान असले, तर त्याचे परिवर्तन प्रजातंत्रात होईल. जर त्याचे क्षेत्र विस्तृत असले तर मोठ्या जहागिरी मिळालेला, राजाच्या दृष्टीपासून दूर व स्वतःचे दरबार असलेला आणि याशिवाय देशाच्या चालीरीती व कायदे यांच्या अंमलबजावणीपासून फारकत झालेला एक सरदारवर्ग निर्माण

होईल. मला वाटते की, हा सरदारवर्ग फार सावकाश व फार दुरून येणाऱ्या शिक्षेचा धाक न बाळगता, आपली राजनिष्ठा झुगारून देईल."

सरतेशेवटी, आठव्या पुस्तकातील एकोणिसाव्या प्रकरणातील तिसरा उतारा असा आहे. "विशाल साम्राज्यासाठी त्याच्यावर शासन करणाऱ्या व्यक्तीला हुकूमशाहीचे अधिकार असावे लागतात."

जर या सूत्रांना काटेकोरपणे तर्कशुद्ध भाषेत मांडायचे झाले तर आपल्याला बहुधा कार्यकारणवादाची भाषा सोडून द्यावी लागेल. जर एकदा राज्यसत्तेचे क्षेत्र एका प्रमाणाबाहेर वाढले तर हुकूमशाही अनिवार्य आहे असे आपल्याला म्हणता येत नाही. पण समाजाचा आकार व शासनाचा प्रकार यांच्यामध्ये एक स्वाभाविक संगती आहे एवढे तरी निदान आपण म्हणू शकतो. ते काहीही असले तरी, अशा आकारमानाच्या सिद्धांतांच्या साहाय्यानेच मोंतेस्क्यूने शासनाचे वर्गीकरण, आज ज्याला दुर्खेमच्या भाषेत, सामाजिक सेंद्रीय संरचनाशास्त्र म्हणतात, त्याच्याशी जोडले होते.

शासनसंस्थांच्या वर्गीकरणाचा समाजाच्या विश्लेषणाशी संबंध जोडणारी दुसरी कल्पना ही, मोंतेस्क्यूला अभिप्रेत असलेल्या अर्थाने, तत्त्वाची आहे. हे तत्त्व म्हणजेच शासनसंस्थेच्या एका विशिष्ट प्रकाराला कार्यान्वित करण्यासाठी अत्यावश्यक असलेली भावना होय.

हा तत्त्वाचा सिद्धांत आपल्याला साहजिकच सामाजिक संघटनेच्या सिद्धांताकडे नेतो. ज्यांना मोंतेस्क्यूने नैतिक अर्थाहून निराळा एक विशिष्ट राजकीय अर्थ प्रदान केला, ते सद्‌गुण प्रजातंत्राचे तत्त्व असतात, याचा मी उल्लेख केलेला आहे. प्रजातंत्रातील सद्‌गुण म्हणजे कायद्याबद्दल आदर, निकटवर्तीयाबद्दलची समर्पणाची भावना वा आधुनिक भाषा वापरायची तर, राष्ट्रभक्ती हा होय. सरतेशेवटी, सद्‌गुण समतेच्या एका विवक्षित अर्थावर अवलंबून असतो. ज्यामध्ये मानव हा समुदायामध्ये व समुदायासाठी जगतो असा शासनाचा प्रकार म्हणजे प्रजातंत्र होय. त्यामध्ये समुदायाचे सभासद स्वतःला नागरिक मानतात व या नागरिकत्वाच्या भावनेमुळे एकमेकांना समान लेखतात.

याच्या उलट राजसत्ताक पद्धतीचे तत्त्व म्हणजे प्रतिष्ठेची भावना असते. ही प्रतिष्ठा म्हणजे प्रत्येकाला समाजांत मिळालेला आपला दर्जा व स्थान या सामाजिक ऋणाबद्दलची जाणीव असते. मोंतेस्क्यूने प्रतिष्ठेचा सिद्धांत अशा सुरांत मांडला आहे की तो काही वेळेला वादग्रस्त व उपरोधपूर्ण वाटतो.

"राजसत्ताक पद्धतीमध्ये, कमीत कमी सद्‌गुणांचा आधार घेऊन शासकीय धोरण आपले मोठे मनोरथ साध्य करते. याप्रमाणे सगळ्यांत चांगल्या यंत्रामध्ये, हालचाली, दाबखीळी व चक्रे यांची संख्या चातुर्याने अगदी कमी केली आहे.

स्वदेशप्रेम, स्वदेशाच्या खऱ्या गौरवाची उत्कट इच्छा, निस्वार्थीपणा, आपल्या प्रियतम हितसंबंधाचा त्याग आणि ज्यांचे आपण आपल्या पूर्वजामध्ये कौतुक करतो आणि जे आपल्याला फक्त परंपरेने अवगत आहेत त्या इतर सर्व वीरपुरुषोचित सद्‌गुण यांच्यावर अवलंबून न राहताहि राजसत्ता टिकते......

राजसत्ताक पद्धती पूर्व-प्रतिष्ठा, सामाजिक दर्जे व उच्चकुलीन वंशपरंपरा मान्य करते. आता पदोन्नती व पदवी-संपादन यांची आकांक्षा बाळगणे हा प्रतिष्ठेचा स्वभाव असल्याने ही पद्धती प्रतिष्ठेच्या संकल्पनेला योग्य ठरते.

महत्वाकांक्षा प्रजातंत्रामध्ये घातक असते. परंतु राजसत्ताक पद्धतीत तिचे चांगले परिणाम जाणवतात. ती राजसत्तेला संजीवन देते आणि अधूनमधून तिचे नियंत्रण करता येत असल्याने ती धोकादायक होत नाही हा तिचा फायदा असतो. (पुस्तक तिसरे, प्रकरण पाचवे)"

म्हणून आपल्या लक्षात येते कीं राजसत्ताक पद्धतीचे मूलतत्व म्हणजे प्रजेकडून सद्‌गुणाची अपेक्षा न करणे हे होय. या बाबतींत, मोंतेस्क्यू हा पहिला मौलिक विचारवंत नव्हता. जेव्हापासून मानव राजकारणाचा विचार करू लागला, तेव्हापासून त्यांचे विचार दोन टोकामध्ये हेलकावे खात होते. एक विचार असा होता कीं जेव्हा लोक संपूर्ण समुदायाच्या हिताची खरोखर इच्छा करतात, तेव्हा राज्यसत्तेची भरभराट होते तर दुसरा असा होता की सर्वसामान्य लोकांना समुदायाच्या हिताची इच्छा नसते आणि म्हणून जिच्यामध्ये मानवजातीचे दुर्गुण सामान्यांच्या हितासाठी कारस्थान करतात तेच चांगले शासन असते. मोंतेस्क्यूचा प्रतिष्ठेचा सिद्धांत या दुसऱ्या वास्तववादी स्थितीचा पाठ आहे; नागरीकांच्या दुर्गुणाने जरी नाही तरी कमीतकमी त्यांच्या कमी प्रतीच्या सद्‌गुणांनी समुदायाच्या हिताची हमी मिळते.

मोंतेस्क्यूच्या प्रतिष्ठेवरील प्रकरणांमध्ये, दोन प्रभावशाली मनोवृत्ती वा प्रकृती आहेत. एक म्हणजे खऱ्या राजकीय सद्‌गुणांच्या तुलनेने प्रतिष्ठेचे, तसेच प्राचीनाचे आणि प्रजातंत्राचे सापेक्ष अवमूल्यन हीं होय आणि दुसरी म्हणजे सामाजिक, संबंधाचा आधार आणि हुकुमशाहीच्या सर्वोच्च पापापासून राज्यसत्तेचे संरक्षण करणारी ढाल असे प्रतिष्ठेचे भावनात्मक वा वास्तव मूल्यांकन ही होय.

या विवरणांतून तिसऱ्या कल्पनेकडे पोचता येते. प्रत्यक्षात शासनाची दोन स्वरूपे, प्रजातंत्र व राजसत्ताक पद्धती, हे प्रकारभेद आहेत कारण एक समतेवर तर दुसरा विषमतेवर आधारित आहे, पण दोघामध्ये एक लक्षण समान आहे; ते दोन्हीही नेमस्त आहेत. त्या दोन्ही पद्धतीत कोणीही स्वच्छंदाने वा कायद्याच्या चौकटीबाहेर जाऊन

शासन करीत नाही, परंतु जेव्हा आपण शासन-संस्थेच्या तिसऱ्या स्वरूपाचा, हुकुमशाहीचा, विचार करतो, तेव्हा शासनांतील नेमस्तपणाची कल्पना मागे पडलेली असते. शासन-संस्थांच्या त्रिविध वर्गीकरणाची मोंतेस्क्यूने नेमस्त व अ-नेमस्त अशा प्रकारच्याहि द्विविध वर्गीकरणाशी जोड घातली. प्रजातंत्र व राजसत्ताक पद्धती नेमस्त आहेत; हुकुमशाही तशी नाही.

समुदायांतील सभासदांच्या परस्परसंबंधाची समताधिष्ठित संघटना ही प्रजातंत्राचा आधार असते. राजसत्ताक पद्धतीचा आधार भेदभाव व विषमता असतात. हुकूमशाही पुन्हा समतेकडे नेते; परंतु, सद्‌गुणांची समता आणि सार्वभौम सत्तेत सर्वत्रांना मिळणारा वाटा असे प्रजातंत्रातील समतेचे स्वरूप असते तर भीति, निष्प्रभता व सार्वभौम सत्तेपासून वंचितता हे हुकुमशाहीतील समतेचे स्वरूप असते. जिच्यामध्ये प्रत्येक व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तीला घाबरते ती हुकुमशाही. आणि जिच्यामध्ये कोणाहि नागरिकाला दुसऱ्याची भीति वाटत नाही ती स्वातंत्र्याधिष्ठित शासनाची पद्धती या दोन्हींतील विरोध हा मोंतेस्क्यूच्या राजकीय विचारांमधील मुख्य फरक आहे.

मोंतेस्क्यूने हुकुमशाहीमधील राजकीय पाप त्याच्या निखळ स्वरूपांत दाखविले आहे. जीत एक व्यक्ती कायद्याच्या वा निर्बंधाच्या आधाराशिवाय शासन करते आणि म्हणून जिच्यामध्ये प्रत्येक व्यक्तीला दुसऱ्या व्यक्तीची भीति वाटते असा शासनाचा प्रकार म्हणजे हुकूमशाही होय. शासनाच्या अनिर्बंध सत्तेला फक्त एकच मर्यादा उरते. ती म्हणजे धर्म, पण तीसुद्धा बेभरंवशाची ठरते.

शासनव्यवस्थेचा सिद्धांत आणि समाजाचा सिद्धांत यांचे मोंतेस्क्यू-कृत संश्लेषण पूर्णपणे समाधानकारक आहे कां?

(१) प्रजातंत्र व राजसत्ताक पद्धती यांच्यासारखाच हुकूमशाही हा एक राजकीय प्रकार आहे हा विचार वादाचा विषय होऊ शकतो. प्राचीन प्रजातंत्र, विशेषतः मोठ्या मुलुखगिरीच्या पूर्वीचे प्रजातंत्र, हे मोंतेस्क्यूला आदर्श वाटत होते. युरोपातील (इंग्लंड-मधील व फ्रान्समधील) तत्कालीन राजसत्ताक पद्धती या मोंतेस्क्यूच्या मते राजसत्ताक पद्धतीच्या आदर्श होत्या. ज्यांचा तो आशियाई म्हणून उल्लेख करीत होता ती साम्राज्ये त्याला हुकुमशाहीचे आदर्श वाटत होते. त्यांचा तो आशियाई म्हणून उल्लेख करीत होता. इराणी, चिनी, भारतीय व जपानी साम्राज्यांना एकाच माळेचे मणी मानण्याकडे त्याचा कल होता. मोंतेस्क्यूचे आशियाचे ज्ञान तुटपुंजे होते; परंतु ज्याच्यामुळे त्याला आशियाई हुकूमशाहीचे जास्त गुंतागुंतीचे ज्ञान होऊ शकले असते असे साहित्य त्याला उपलब्ध होते. एका अर्थाने आपल्याला असे म्हणता येईल की, आशियाच्या इतिहासाकडे बघण्याच्या अशा एका मनोवृत्तीला मोंतेस्क्यू जबाबदार होता की जी आजलाहि नाहीशी

झालेली नाही. ही मनोवृत्ती युरोपांतील विचाराचा एक नमुना आहे. ज्यांनी सर्व राजकीय संरचना, सर्व कायदे, शिस्त व नेमस्तपणा यांचा नायनाट केला आहे अशा हुकूमशाहीच्या स्वरूपात आशियातील शासनसंस्थाकडे ही मनोवृत्ती बवते. मोंतेस्क्यूच्या दृष्टीस पडलेली ही आशियाई हुकूमशाही म्हणजे गुलामगिरीचे एक वाळवंट आहे. एकतंत्री सार्वभौम राजा आपल्याच तंत्राने, कायदे वा निर्बंध यांचा आधार न घेता, राज्य करतो. कांही बाबतीत, तो मुख्य वजीराला आपली सत्ता सुपूर्द करतो; परंतु, हुकूमशहा आणि त्याचा राज-परिवार यांच्यातील परस्परसंबंध कितीही गुंतागुंतीचे असोत; त्या राज्यामध्ये सत्ता-संतुलनासाठी, सामाजिक वर्ग, सामाजिक दर्जे वा सामाजिक श्रेणी अस्तित्वात नसतात; प्राचीन काळातील सद्‌गुण वा प्रतिष्ठेची युरोपातील प्रचलित कल्पना यासारखे मूल्य तेथे नसते. जेथे जर फक्त एक मनुष्य सर्वशक्तिमान असला तरच राज्यसत्तेला स्थैर्य येणे शक्य आहे त्या अफाट प्रवेशामध्ये लाखो मानवावर भीतीचे साम्राज्य पसरलेले असते.

या निव्वळ राजकीय पापाच्या आव्हानामागे मोंतेस्क्यूच्या काळांतील युरोपमधील राजेलोकांच्या बाबतीत एखादा विवाद्य हेतु क्वचित डोकावीत नव्हता असे नाही. 'जशा नद्या सागरामध्ये लुप्त होतात, तशाच प्रकारे सर्व राजसत्ताक पद्धतींच्या अस्तित्वाचा शेवट हुकूमशाहीमध्ये होईल'. हे प्रसिद्ध वचन विसरता येत नाही. प्रचलित व्यवस्था, सरदार वर्ग आणि ज्याच्यावाचून सामाजिक संरचना कोलमडेल व एका व्यक्तीची एकतंत्री आणि अनिर्बंध सत्ता सर्व नेमस्तपणावर मात करेल त्या मध्यम-मार्गी संघटना याबद्दलचा आदर एकदा राजसत्ताक पद्धतीमध्ये नाहीसा झाला की त्या पद्धतीतून निघणारी संभाव्य परिणती ही हुकूमशाहीचीच असेल.

(२) जोपर्यंत राज्याचे आकारमान व शासन-पद्धती यांच्यामध्ये एक परस्पर संबंध असल्याचे मोंतेस्क्यूचा सिद्धांत गृहीत धरतो, तोपर्यंत त्या सिद्धांतामध्ये नियतिवादाचा धोका संभवतो.

मोंतेस्क्यूचे विचार दोन टोकामध्ये हेलकावे खातात असे वाटते. ज्यामध्ये एक प्रकारच्या सामाजिक श्रेणींची सूचना मिळते असे पुष्कळ उतारे त्याच्या ग्रंथामध्ये शोधून काढणे सोपे आहे; प्रजातंत्र ही सर्वांत उत्कृष्ट प्रकारची शासन-पद्धती आहे, त्यानंतर राजसत्ताक पद्धती आणि शेवटी हुकूमशाही येते. हे जर खरे असते तर शासनपद्धतीच्या निरनिराळ्या प्रकारांच्या समाजशास्त्रीय विश्लेषणामध्ये उणी पडणारी एक राज्यव्यवस्थांची श्रेणी आपल्याला मिळाली असती. परंतु दुसऱ्या दृष्टिकोनातून व दुसऱ्या उताऱ्यात, प्रत्येक राज्यव्यवस्था सामाजिक संघटनेच्या एका मितीने अपरिहार्यपणे ठरविलेली असते, अशा वेळी मूल्यांच्या श्रेणीचा विचार करण्याऐवजी एका निर्मम नियतीवादाचा विचार करावा लागतो.

(३) जी या सर्व विचारांच्या गाभ्याला हात घालते ती तिसरी टीका राज्यपद्धती व सामाजिक प्रकार यांच्यातील परस्पर-संबंधांबाबत आहे.

अर्थातच या परस्पर-संबंधांचा विचार वेगळ्या तऱ्हेने करता येतो. एखादी राज्यपद्धती एकाच कसोटीमुळे पुरेशी स्पष्ट होते असे मानता येते. उदाहरणार्थ, सार्वभौम सत्ता ज्यांच्या हाती आहे त्यांची संख्या ही राज्यपद्धतीच्या वर्गीकरणाचा काही वेळेला आधार मानली गेली आहे, कारण तिच्यावर इतिहासाचा परिणाम होत नाही. समाजाचा आकार वा स्वरूप काहीहि असो, सार्वभौम सत्ताधाऱ्यांच्या संख्येप्रमाणे त्या समाजातील राज्यपद्धतीचे, लोकशाही, अभिजनशाही वा राजसत्ताक पद्धती असे वर्गीकरण करता येते.

जणु काहीं, राज्यप्रकारांचे अस्तित्व इतिहासातीत आहे असे गृहीत धरून अभिजात राजकीय तत्त्वज्ञानाने सामाजिक संघटनेहून निराळ्या अशा शासनाच्या सिद्धांताची जी काय रचना केली होती, ती त्या तत्त्वज्ञानाचे गर्भित गृहीतकृत्यच होते.

या गुणाचे दुसरे टोक म्हणजे मोंतेस्क्यूने काहीसे स्पष्ट केले आहे ते म्हणजे राज्यपद्धती आणि सामाजिक प्रकार यांचा निकट संबंध प्रस्थापित करणे हे होय. असे करताना, ज्यांना मॅक्स वेबरने तीन आदर्श प्रकार म्हटले असते, ते असे सांगता येतील. लोकशाही वा अभिजनशाही या स्वरूपात शासित, लहान आकाराचे, प्राचीन काळातील नगर राज्य, सामाजिक दर्जातील विषमता हे ज्याचे मूलतत्त्व आहे, त्या प्रकारात युरोपातील कायदेशीर व नेमस्त राजसत्ताक पद्धतीचा आदर्श प्रकार; आणि शेवटी, जिथे धर्म हाच सार्वभौम व्यक्तीच्या लहरीवरील एकमेव निर्बंध असून ज्यामध्ये केवळ सार्वत्रिक पौरुषहीनतेची समता आहे अशी एका व्यक्तीच्या एकतंत्री सत्तेखालील विशाल क्षेत्रावर पसरलेली राजसत्ता हा आशियाई हुकुमशाहीचा आदर्श प्रकार.

मोंतेस्क्यूचा सर्वात महत्वाचा आणि मूल्यवान विचार म्हणजे एका बाजूला राज्य-व्यवस्थेचे स्वरूप व दुसऱ्या बाजूला व्यक्तीव्यक्तीमधील संबंधांची पद्धती यामधील संबंध हा होय. शासनसंस्था सत्तेचा वापर कसा करते त्यावर सामाजिक जीवन अवलंबून असते आणि सामाजिक जीवन कसे असते त्यावर शासनसंस्थेच्या सत्तेचा उपयोग अवलंबून असतो. या विचारातून राज्यव्यवस्थेच्या समाजशास्त्राला सहजच वाव मिळतो. त्याच वेळी, तो विचार एक प्रश्नही उपस्थित करतो तो असा. ज्या ऐतिहासिक वास्तवता राज्य-व्यवस्थांना विशिष्ट स्वरूप देतात, त्या वास्तवतापासून त्या व्यवस्थांना, संकल्पनेच्या दृष्टीने, विलग करता येईल ? मोंतेस्क्यूने हा प्रश्न स्पष्टपणे मांडला आहे. या प्रश्नाचे त्याला अंतिम उत्तर मिळाले नव्हते. परंतु मग आजवर तरी ते कोणाला मिळाले आहे. याची खात्री देता येत नाही.

मोंतेस्क्यूच्या राजकीय समाजशास्त्राच्या दुसऱ्या पैलूकडे पाहिले असता असे दिसेल की त्याच्याशी या सर्व-परिचित पैलूंचा निकटचा संबंध आहे. खरे पाहता, मोंतेस्क्यूच्या विचारांचा गाभा असलेला नेमस्त व अ-नेमस्त राज्यव्यवस्थेतील फरक हा त्याच्या अगोदरच्या पुस्तकांतील राज्यव्यवस्थेच्या प्रकाराच्या सिद्धांतामध्ये अकराव्या पुस्तकांतील इंग्लंडवरील विचारांचा समावेश करण्यास साहाय्य करतो.

ज्यामध्ये मोंतेस्क्यूने इंग्लंडच्या राज्यघटनेचे परीक्षण केले आहे तो अकराव्या पुस्तकांतील सहाव्या प्रकरणामधील उतारा या बाबतीत महत्त्वाचा आहे. हे प्रकरण इतके प्रसिद्ध आहे की इंग्लंडमधील पुष्कळशा घटना-पंडितांनी मोंतेस्क्यूने त्याच्याबद्दल व्यक्त केलेल्या विचाराप्रमाणे आपल्या स्वतःच्या सामाजिक संस्थांचे विवरण केले आणि इंग्लंडमधील वाचकवर्गाला तर असे वाटू लागले की मोंतेस्क्यूच्या कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाच्या वाचनानंतरच ते स्वतःला समजू लागले. येथे अठराव्या शतकांतील इंग्लंडच्या राज्यघटनेचे वा मोंतेस्क्यूच्या तिच्या संकल्पनेचे तपशीलवार अध्ययन देता येणार नाही. त्याच्या राजकारणाबद्दलच्या सर्वसाधारण संकल्पनेमध्ये त्याचे इंग्लंडबद्दलचे महत्त्वाचे विचार कसे बसविता येतात हे दाखविणे हे माझे प्रमुख कार्य आहे.

राजकीय स्वातंत्र्य हे जिचे विशिष्ट ध्येय आहे अशा एका राज्यसत्तेचा इंग्लंडमध्ये मोंतेस्क्यूला, त्याच्या सांगण्याप्रमाणे, शोध लागला. (खरोखर, अकराव्या पुस्तकाच्या पाचव्या प्रकरणामध्ये प्रत्येक राज्यसत्तेचे एक जीवित-कर्तव्य, म्हणजेच स्वाभाविक कर्तव्य असते असा एक आकर्षक विचार मोंतेस्क्यूने सुचविला आहे). हे ध्येय प्रतिनिधित्वातून साध्य होते. मोंतेस्क्यूच्या प्रजातंत्राच्या सिद्धांतामध्ये, प्रतिनिधित्वाच्या विचाराला सर्वात जास्त महत्त्वाचे स्थान दिलेले नाही. ज्यांच्यामध्ये जनतेची परिषद अस्तित्वात होती अशी प्राचीन प्रजातंत्रे त्याच्या मनांत होती. सर्व बाबतीत तपशीलवार निर्णय जरी नसले तरी महत्त्वाच्या बाबींवर जनता निर्णय घेत होती. मोंतेस्क्यू जेव्हा प्राचीन नगर-राज्यांच्या कायदा करण्याच्या सत्तेची आठवण काढीत असे तेव्हा लोकांनी निवडून दिलेल्या परिषदेचे नव्हे तर सर्व लोकांच्या एका परिषदेचे चित्र त्याने रंगविले होते. इंग्लंडमध्येच त्याला प्रतिनिधित्वाच्या संस्थेचा शोध लागला.

स्वातंत्र्य हे ध्येय असलेल्या व जनतेला विधान परिषदेमध्ये स्थान देणाऱ्या त्या राज्यव्यवस्थेचे, सत्ता-विभाजन, हे प्रभावी लक्षण होते. सत्ता-विभाजनाचा हा सिद्धांत अगदी आजलाही आपले अस्तित्व जाणवून देतो आणि त्याच्याबद्दल सतत विचार मंथन चालू असते. इंग्लंडमध्ये राजाकडे अंमलबजावणीची सत्ता होती असे मोंतेस्क्यूला आढळले. या सत्तेला त्वरित निर्णय आणि कृती यांची गरज होती, म्हणून ती एकाच माणसाच्या हाती असायला पाहिजे होती. कायदे करण्याची सत्ता दोन विधान-परिषदांतून साकार

झाली होती. एक परिषद होती सरदारवर्गाचे प्रतिनिधित्व करणारी उमरावसभा आणि दुसरी होती सामान्य जनतेचे प्रतिनिधित्व करणारी लोकसभा. अंमलबजावणीची व कायदे करण्याची अशा दोन सत्ता निरनिराळ्या व्यक्ती वा सभा वा घटकावयव यांच्याकडे होत्या. परंतु त्या सत्तांच्या विभाजनावर त्याने जितका भर दिला तितकाच त्याने त्यांच्या सहकार्यावरही दिला. प्रत्यक्षात यांतील प्रत्येकीने दुसरीच्या बाबतीत काय करावे व काय केलेच पाहिजे ते त्याने दाखवून दिले.

अर्थात, न्यायालये ही तिसरी एक सत्ता आहे. परंतु या सहाव्या प्रकरणामध्ये कमीत कमी दोन वेळेला मोंतेस्क्यूने असे म्हटले आहे की ही सत्ता जवळजवळ निरर्थक व अदृश्य असते. यावरून असे दिसते की न्यायालयांची सत्ता ही मूलतः कायद्याचा अर्थ सांगण्याची सत्ताच असायला पाहिजे आणि तिच्याजवळ शक्य असेल तेवढी कमीतकमी उपक्रमशीलता व व्यक्तिमत्त्व असावे. ती व्यक्तींची सत्ता नसून कायद्याची सत्ता आहे.

कायदे करणारी सत्ता अंमलबजावणी करणाऱ्या सत्तेशी सहकार्य करते. पहिल्या सत्तेला दुसरी सत्ता कितपत योग्यपणे कायद्याचा वापर करते ते पारखून घेता आले पाहिजे. अंमलबजावणी करणाऱ्या सत्तेबद्दल मोंतेस्क्यूला असे वाटते की तिने राज्य व्यवहाराच्या सर्व बाबींची चर्चा करावी अशी अपेक्षा करता येत नाही. पण अंमलबजावणी करणाऱ्या सत्तेने, ज्याला तो गतिरोधाचा अधिकार असे संबोधतो तो वापरून, कायदा करणाऱ्या सत्तेशी सहकार्याचे नाते ठेवावे. मोंतेस्क्यूने पुढे असे सूचित केले आहे की अंदाज-पत्रकावर दरवर्षी मतदान झालेच पाहिजे." कायदा करणाऱ्या सत्तेने जर अनुदाने दरवर्षी मंजूर न करता ती एकदम कायमची मंजूर केली तर, ती सत्ता आपले स्वातंत्र्य गमावून बसेल." याचा स्पष्ट अर्थ असा होतो की अंदाजपत्रकावरचे दरवर्षीचे मतदान, जणु काही, स्वातंत्र्याची अट आहे.

अकराव्या पुस्तकांतील सहाव्या प्रकरणाची तुलना याच विषयांवरच्या लॉकच्या उताऱ्याशी करण्यात येते. जर वेळ फावला असता तर मोंतेस्क्यूच्या प्रतिपादनातील काही वैशिष्ट्ये वा वैचित्र्ये यांचे स्पष्टीकरण, लॉकचा संदर्भ देऊन, करण्याच्या मोहाला वाव मिळाला असता. उदाहरणार्थ, सहाव्या प्रकरणाच्या सुरुवातीला अंमलबजावणी करणाऱ्या सत्तेच्या दोन व्याख्या आहेत. जी आंतरराष्ट्रीय कायद्यांच्या बाबींवर निर्णय घेत असल्याने फक्त परराष्ट्रीय धोरणापुरतीच मर्यादित आहे अशी-सत्ता तिची पहिली व्याख्या केली आहे. परंतु थोडे पुढे जाऊन, सार्वजनिक ठरावांची अंमलबजावणी करणारी सत्ता अशीही तिची व्याख्या केलेली आढळते. त्यामुळे त्या सत्तेला आणखी एक नवी मिती प्राप्त होते. या वैचित्र्याचे कारण असलेले सत्य असे आहे की एका

व्याख्येत मोंतेस्क्यूने लॉकमधील एका उताऱ्याचे अनुकरण केले आहे. परंतु लॉक व मोंतेस्क्यू यांच्या हेतूंमधे मूलभूत फरक आहे. १६८८ च्या क्रांतीचे समर्थन करण्याची त्याची इच्छा असो वा नसो. राजाची सत्ता सीमित करण्याचा आणि राजाने जर काही मर्यादांचे उल्लंघन केले वा त्याच्या कर्तव्यापासून तो पराङ्मुख झाला तर सार्वभौम सत्तेचे खरे उगमस्थान या नात्याने लोकांना कृती करण्याचा अधिकार आहे हे दाखविण्याचा लॉकचा हेतु होता. उलटपक्षी, सत्तेचे विभाजन या शब्दप्रयोगाच्या न्यायालयीन अर्थाप्रमाणे ते घडवून आणणे ही मोंतेस्क्यूची मूलभूत संकल्पना नव्हती, तर जिला सामाजिक सत्तांचे संतुलन म्हणजेच राजकीय स्वातंत्र्याची अट म्हणता येईल ती त्याची मूलभूत संकल्पना होती.

इंग्लंडच्या घटनेबद्दलच्या त्याच्या विश्लेषणामध्ये मोंतेस्क्यूने सरदारवर्गाच्या अस्तित्वाला मान्यता दिली होती. त्याने जनतेचे प्रतिनिधित्व करणारे व अभिजनवर्गाचे प्रतिनिधित्व करणारे अशा दोन सभागृहांची कल्पना मांडली होती. त्याचा आग्रह असा होता की सरदारवर्गाबाबत निवाडा त्यांच्या बरोबरीच्या दर्जाच्या लोकांनीच करावा; कारण जर तो इतरांनी केला तर, त्या वर्गाबद्दल वाटणाऱ्या हेव्यामुळे निवाडा करणारे त्यांना अन्यायाने वागवतील. निराळ्या शब्दात सांगायचे तर, त्याच्या इंग्लंडच्या घटनेच्या विश्लेषणामध्ये मोंतेस्क्यू हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करीत होता की त्याने व्याख्या केल्याप्रमाणे राजसत्ताक पद्धतीच्या मूलतत्त्वांशी सुसंगत असलेले वर्ग आणि दर्जा यांचे भेदभाव म्हणजेच- सामाजिक पक्षपात-सत्ता संतुलनासाठी आवश्यक असतात.

मोंतेस्क्यूच्या मते, जेव्हा एका सत्तेचा दुसऱ्या सत्तेला प्रतिशह असतो, तेव्हाच राज्यसत्ता स्वतंत्र असते. या विवेचनाला सर्वात जास्त उठावदार समर्थन ज्याच्यामुळे मिळते त्याचे कारण म्हणजे सहाव्या पुस्तकात त्याने इंग्लंडच्या घटनेचे विश्लेषण पूर्ण केल्यावर, मोंतेस्क्यू रोमकडे परत वळला आणि राजदरबारातील उमरावर्ग आणि भूमिहीन सामान्य जनता यांच्यातील परस्परसंबंधाच्या सहाय्याने त्याने संपूर्ण रोमन इतिहासाचे विश्लेषण केले हे होय. त्याला या सर्वांत जे मनोरंजक वाटले ते म्हणजे सामाजिक वर्गांतील हेवेदावे व स्पर्धा. या संघर्षकारक भावना नेमस्त राज्यव्यवस्थेच्या स्थैर्यासाठी आवश्यक अटी आहेत कारण त्याच्यामुळे निरनिराळे वर्ग एकमेकांमध्ये संतुलन घडवून आणू शकतात.

घटनेचा विचार केला तर, असे दिसते की सामाजिक सत्तांपैकी प्रत्येकीला काय अधिकार आहे आणि निरनिराळ्या सत्तांनी आपसांत कसे सहकार्य करावे हे मोंतेस्क्यूने तपशीलवार दाखविले, स्वतंत्र राजसत्तेची, इतर सत्तांचा प्रतिशह असल्यामुळे ज्यामध्ये कोणत्याहि एका सत्तेचा दुरुपयोग होत नाही, अशा स्वतंत्र समाजाची रूपरेषा देण्यापेक्षा जास्त कांहीहि या स्पष्टीकरणातून साधलेले दिसत नाही.

त्याच्यामध्ये मोंतेस्क्यूच्या विचारांच्या गाभ्याचा परिपूर्ण सारांश मिळतो तो म्हणजे "रोमन लोकांचा उत्कर्ष आणि अपकर्ष यांच्या कारणांचा विचार" या ग्रंथातील उतारा होय.

"जेव्हा जेव्हा, जे आपल्याला प्रजातंत्र म्हणविते, त्या राज्यसत्तेमध्ये प्रत्येकजण सुखी आहे, असे आपल्याला आढळते, तेव्हा आपल्याला खात्री वाटायला लागते की तेथे स्वातंत्र्याचा लोप झाला आहे. जिला आपण राजकीय संघटनेतील ऐक्य मानतो, ती एक संदेहास्पद बाब आहे. जसे गायनातील विसंवादी सूर गायनाला साहाय्य करतात, तसेच सर्व पक्ष, कितीही परस्पर-विरोधी वाटले, तरी समाजाच्या सर्वसाधारण हितासाठी त्यांना एकमेकास साहाय्य करावे लागते. अशा सुसंवादातून घडून आलेले ऐक्य हेच खरे ऐक्य होय. जेथे आपल्याला मतभेदाशिवाय कांहीहि दिसत नाही, त्या राज्यातसुद्धा ऐक्य असू शकते. हे ऐक्य म्हणजेच खरी शांतता व सुखदायक सुसंवाद असतो. काहींची क्रिया आणि त्याबद्दल इतर काहींची प्रतिक्रिया यातून या जगातील रहिवाशांमध्ये जे एक सदैव साहचर्य निर्माण झाले आहे त्याच्यामधे व या ऐक्यामध्ये साम्य असते."

ऑग्युस्त कोंतच्या काळापासूनची कल्पना असे आपण जिला म्हणू ती मोंतेस्क्यूची सामाजिक बहुमताची कल्पना ही सत्ता-संतुलनाची किंवा सामाजिक गटांतील क्रिया आणि प्रतिक्रिया यातून निर्माण झालेल्या शांततेची कल्पना होती.

जर हे विश्लेषण बरोबर वाटत असेल तर, इंग्लंडच्या घटनेचा सिद्धांत हा मोंतेस्क्यूच्या राजकीय समाजशास्त्राच्या विचाराचा गाभा असला पाहिजे. ती घटना त्याला सर्व देशांसाठी एक आदर्श वाटत होती हे त्याचे कारण नव्हते; तर खरे कारण असे होते की त्याच्या काळच्या राजसत्ताक पद्धतीच्या घटनात्मक यंत्रणेमध्ये सामाजिक वर्ग आणि राजकीय सत्ता यांच्यातील संतुलनाचा परिणाम या स्वरूपात त्याला नेमस्त आणि स्वतंत्र राज्याचा आधार सापडला. स्वातंत्र्याचा आदर्श असली तरीसुद्धा ही घटना अभिजनशाहीवादी आहे आणि या वस्तुस्थितीची पुष्कळ स्पष्टीकरणे देण्यात आली आहेत.

दीर्घकाळासून कायदा-पंडितांचा दृष्टिकोन व्यक्त करणारे पहिले स्पष्टीकरण म्हणजे प्रजातंत्राच्या शासनामध्ये कायद्याने मान्य केलेल्या सत्ता विभाजनाचा सिद्धांत होय. एका बाजूला, प्रजातंत्राचे अध्यक्ष व पंतप्रधान यांना निश्चित स्वरूपाचे अधिकार दिलेले असतात. आणि दुसऱ्या बाजूला, विधान-सभेला वा सभानाहि अधिकार दिलेले असतात. या निरनिराळ्या घटकांच्या परस्परासंबंधामधील अचूक व्यवस्थेतून एक समतोल मिळविण्यात येतो.

आधीच्या स्पष्टीकरणासारखेच दुसरे स्पष्टीकरणहि सामाजिक सत्तेच्या समतोलावर भर देते, परंतु मोंतेस्क्यूच्या मनाची अभिजनशाहीला अनुकूल असणारी ठेवण आणि त्यांचा

लोप होण्याची शक्यता असतानाही अठराव्या शतकांतील मध्यम गटाच्या संघटनाचे समर्थन करण्याची त्याची इच्छा यांवरही ते भर देते. या दृष्टिकोणातून पाहता, जो वर्ग समाजात बदनाम ठरला होता त्या वर्गाच्या नांवाने राजाच्या सत्तेविरुद्ध टीकास्त्र सोडणारा मोंतेस्क्यू हा अभिजनशाहीचा प्रतिनिधी होता. इतिहासाच्या एका पेचप्रसंगात सापडला असतांना. त्याने अभिजनवर्गाच्या वतीने, राजाशी वाद घातला. परंतु त्याच्या वाग्युद्धाने, अभिजनशाहीचे नव्हे तर, जनतेच्या हिताचे संवर्धन झाले.

हेगेलच्या पद्धतीने दुसऱ्या स्पष्टीकरणाला उल्लंघून जाणारे व आजलाहि प्रचलित असलेले तिसरे स्पष्टीकरण असू शकते. ते त्याच्यातील सत्यांश राखूनसुद्धा दुसऱ्या स्पष्टी-करणाला उल्लंघून जाते.

मोंतेस्क्यूने फक्त अभिजानशाहीचा आदर्श समोर ठेवून सामाजिक सत्तेचा समतोल आणि स्वातंत्र्याची अट या कल्पनांचा विचार केला. सफल ठरलेली शासने नेमस्त होती आणि जोपर्यंत सत्तेला सत्तेचा प्रतिशह नसतो वा कोणत्याहि नागरिकाला दुसऱ्याची भीती वाटत नाही तोवर शासनात नेमस्तपणा येणे शक्य नाही असा त्याचा विश्वास होता. राज-कीय संघटनेने जर सरदारवर्गाला त्याच्या अधिकाराची हमी दिली तरच त्या वर्गामध्ये सुरक्षिततेची भावना निर्माण होऊ शकते. जर सरदारवर्गाला आपण सुरक्षित आहांत असे वाटू लागले तरच राजाला व प्रजेलाहि सुरक्षितता वाटू लागेल. मोंतेस्क्यूनी मांडलेली सामाजिक समतोलाची कल्पना निश्चितपणे अभिजनशाहीशी संलग्न आहे.

स्वातंत्र्याच्या मूलभूत अटी आणि नेमस्तपणा यांच्या मोंतेस्क्यूच्या संकल्पना त्याच्या मनात असलेल्या अभिजनशाहीशिवाय इतरत्र कोठे लागू पडतात की काय हे पाहणे बाकी राहिले आहे. मोंतेस्क्यू बहुधा असे म्हणाला असता की सामाजिक दर्जा व श्रेणी यांना नाहीसे करणाऱ्या एका सामाजिक स्थित्यंतराची अर्थात आपण कल्पना करू शकतो. परंतु. सामाजिक दर्जे व श्रेणी नसलेला समाज आणि अनेक सामाजिक सत्ता अस्तित्वात नसतानाहि जी नेमस्त आहे आणि जिच्यांतील नागरिक स्वतंत्र आहेत अशी राज्यसत्ता यांची कल्पना तरी आपण करू शकतो का ! इतिहासाने हे दाखवून दिले आहे की जिच्या-मध्ये सार्वभौम सत्ता सर्वांच्या स्वाधीन आहे अशी लोकशाही राजवट अपरिहार्यपणे नेमस्त व स्वतंत्र्य असतेच असे नाही. जनतेची सत्ता व नागरिकांचे स्वातंत्र याच्यातील मूलभूत फरक कायम राखण्यामध्ये मोंतेस्क्यू पूर्णपणे बरोबर होता. कदाचित असे होत असावे की जेव्हा जनता सार्वभौम असते, तेव्हा नागरिकांची सुरक्षितता व सत्तेच्या वापरातील नेमस्तपणा नाहीसे होतात.

निराळ्या शब्दात सांगायचे तर, सामाजिक सत्तांचा समतोल व राजकीय सत्तांचे सहकार्य यांच्या विशिष्ट अभिजनशाहीवादी संकल्पनेच्या पलीकडे जाऊन, मोंतेस्क्यूने पुढील

सर्वसाधारण तत्त्वाचे प्रतिपादन केले व कोणतीही सत्ता अनिर्बंध नसावी. ही कायद्याबद्दल आदर आणि नागरिकांची सुरक्षितता यांची अट आहे. ज्याला मोंतेस्क्यूचे राजकीय समाजशास्त्र म्हणता येईल त्याचा हा मूलभूत मुद्दा आहे.

समाजशास्त्राच्या बाबतीत तीन समीक्षात्मक प्रश्नांचा विचार करावा लागतो. पहिला प्रश्न असा आहे : मोंतेस्क्यूच्या राजकीय समाजशास्त्राचा उपयोग एका प्रयाण-बिंदू म्हणून केला तर कायद्याचे रहस्य या ग्रंथातील राजकीय समाजशास्त्राचा समाजाच्या एकतेच्या समाजशास्त्राशी संबंध कसा येतो? शासनव्यवस्थेच्या प्रकाराचा अध्ययनापासून आपण एका समष्टीच्या स्वरूपांतील समाजाच्या आकलनाकडे कसे जाऊन पोचतो?

दुसरा प्रश्न असा : राजकीय समाजशास्त्राच्या दृष्टिकोणातून विचार करताना, तथ्य आणि मूल्य, संस्थांचे आकलन होणे व चांगली वा वांछनीय राज्यव्यवस्था ठरविणे यांतील परस्परसंबंध काय आहेत? मोंतेस्क्यूने हुकुमशाही ही एक पाप व मनुष्य-स्वभावाच्या विरुद्ध असलेली राज्यव्यवस्था आहे अशी निर्भत्सना केलेली आहे. तरीपण, हुकूमशाही ही समुदायाचे आकारमान व काही समुदायबाह्य परिस्थिति यांचा परिणाम म्हणून थोडीबहुत अपरिहार्य आहे असे स्पष्टीकरण त्याने दिले आहे. त्यांतून समाजशास्त्रज्ञांच्यापुढे एक प्रश्न उभा राहतो. तो असा : काही संस्था पूर्वनिर्धारित असून त्या मानवी इच्छेच्या अधीन नाहीत. असे स्पष्टीकरण देत असतानाच त्यांना आपण मूल्य-निर्णय कसे लावू शकतो? जिची आपण अमानुष म्हणून निंदा करतो, ती राज्यपरिस्थिती काही परिस्थितीत अपरिहार्य असते अशी कबुली देणारी एक प्रकारची विसंगती यांतून उत्पन्न होत नाही का?

काही ठिकाणी मोंतेस्क्यू लिहितो. जेव्हा राज्याच्या क्षेत्राचा आकार फार विस्तृत असतो, तेव्हा सत्ता एका व्यक्तीच्या हाती एकवटलीच पाहिजे. हे विधान त्याच्या चटकन लक्षात येणाऱ्या अर्थासाठी रशियाच्या दुसऱ्या कॅथेराईनला आवडले होते. इतरत्र आपल्याला याहूनही जास्त स्पष्ट स्वरूपातील विधान मिळते. हुकुमशाही मनुष्य-स्वभावाच्या विरुद्ध आहे. जो शासन-प्रकार काही परिस्थितीमध्ये अपरिहार्य असतो, तो मनुष्य–स्वभावाच्या विरुद्ध आहे असे एखादा समाजशास्त्रज्ञ म्हणू शकतो का? हा दुसरा प्रश्न आहे.

शेवटी, तिसरा प्रश्न म्हणजे विवेकनिष्ठ विश्ववाद आणि इतिहासामधील विशिष्टता यांतील संबंध हा होय. या विधानाचा अर्थ समजून घेण्यासाठी हुकुमशाहीच्या उदाहरणाकडे वळता येईल. मोंतेस्क्यू म्हणाला होता की, हुकुमशाही मनुष्य-स्वभावाच्या विरुद्ध आहे. यातून पुढील प्रश्न उद्भवतात. सर्व युगातील व सर्व देशातील सर्व मानवामध्ये आढळणारा हा मनुष्यस्वभाव म्हणजे काय आहे? या खास मानवी वैशिष्ट्याच्या सीमा काय आहेत आणि नीति-तत्त्वे, चालीरीती आणि संस्था यांच्या असंख्य प्रकारांच्या अस्तित्वाच्या जाणिवेचा मनुष्य–स्वभावाच्या या आवाहनाशी मेळ कसा घालायचा?

आपल्या पहिल्या प्रश्नाची आणखी तीन प्रश्नामध्ये विभागणी करता येते. ते प्रश्न असे : (१) राज्यपद्धतीच्या चौकटीबाहेर असलेल्या कोणत्या कारणांची मोंतेस्क्यूने चर्चा केली आहे ? (२) स्पष्टीकरणार्थ घेतलेल्या घटना आणि त्याची कारणे यांच्यामध्ये त्याने प्रस्थापित केलेल्या संबंधाचे स्वरूप काय होते ? (३) कायद्याचे रहस्य या ग्रंथामध्ये एका समष्टीच्या स्वरूपातील समाजाचे संश्लेषणात्मक विवेचन आहे का फक्त कारणाची यादी देणे आणि ज्यांतील एकही कारण आणि नियतक निर्णायक नसलेल्या काही कार्यकारणातील निरनिराळ्या संबंधांना फक्त एकत्रित करणे हेच त्या ग्रंथाचे स्वरूप आहे ?

प्रथम दर्शनी तरी, मोंतेस्क्यूच्या विवरणामध्ये पद्धतशीरपणा आढळत नाही. त्यांनी दिलेली कारणे अशी आहेत :

प्रथमतः मोंतेस्क्यूने ज्याला आपण भौगोलिक परिसराचा प्रभाव म्हणतो त्याचे अभ्यसन केले आणि त्याचे त्याने जणु काही हवामान आणि जमीन असे दोन उपविभाग केले. त्याने पहिल्यांदा हवामान व त्याचा जीवनपद्धती आणि जनतेच्या सामाजिक संस्था यावर होणारा परिणाम यांचे अभ्यसन केले. नंतर त्याने जमिनीच्या गुणाचा विचार केला आणि लोकांनी जमिनीची मशागत कशी केली आणि त्या जमिनीच्या गुणाच्या आधाराने मालमत्तेची वाटणी कशी केली हेही त्याने त्याच पद्धतीने शोधून काढण्याचा प्रयत्न केला.

भौगोलिक परिसराच्या प्रभावानंतर एकोणिसाव्या पुस्तकामध्ये राष्ट्राच्या साधारण प्रवृत्तीचा विचार येतो.

नंतर, मोंतेस्क्यू भौतिक कारणांकडून सामाजिक कारणाकडे वळलेला दिसतो. त्यामध्ये प्रामुख्याने व्यापार, व्यापारांतील ऐतिहासिक क्रांत्या आणि चलनपद्धती या बाबी येतात. त्याने मूलतः सामुदायिक जीवनाच्या आर्थिक पैलूंचा विचार केला असे दिसते. परंतु, असे म्हणण्यात अडचण एवढीच आहे की, आज अर्थव्यवस्थेच्या विश्लेषणामध्ये आवश्यक वाटणाऱ्या, ज्यांना मार्क्सच्या भाषेत उत्पादन-शक्ती वा मानवाला उपलब्ध असलेली तांत्रिक हत्यारे व साधने म्हणता येईल, अशा एका मूलभूत गोष्टीकडे त्याने जवळजवळ दुर्लक्ष केले.

मोंतेस्क्यूच्या दृष्टीने, एकतर मालमत्तेची, विशेषतः जमिनीची वाटणी किंवा आंतर-सामुदायिक व्यापार, विनिमय व दळणवळण किंवा शेती, जिच्याकडे तो समुदायातील मानवांच्या परस्परसंबंधांचा वा आंतर – सामुदायिक संबंधाचा पैलू म्हणून पाहत होता, ती चलनपद्धती ही अर्थव्यवस्थेची मूलतत्त्वे आहेत. मोंतेस्क्यूला शेती व व्यापार यांच्यामध्ये अर्थ व्यवस्था विभाजित झालेली दिसते. ज्याला आपण उद्योगधंद्याची सुरुवात म्हणतो आणि ज्याला तो 'कला' म्हणतो त्याकडे त्याने दुर्लक्ष केले. परंतु त्याच्या दृष्टीने, ज्याच्यामध्ये

आर्थिक हितसंबंधांचा वरचष्मा आहे अशी व्यापारी वा व्यापाराला वाहिलेली, अथेन्स, व्हेनीस व जिनोआ ही शहरे आहेत. निराळ्या शब्दात सांगायचे तर, लष्करी हालचाली व त्यातून होणारा गौरव हे ज्या समुदायाचे प्रमुख व्यवसाय आहेत आणि व्यापार हा ज्या समुदायाचा प्रमुख व्यवसाय आहे त्या दोन्ही समुदायांत मूलभूत फरक असतो.

जी राजकीय तत्त्वज्ञानामध्ये अर्वाचीन कालखंडाच्या पूर्वी परंपरेने चालत आलेली आहे, त्या कल्पनेबद्दल असे म्हणता येईल की, जिचा उद्योगधंद्याशी निकटचा दुवा आहे ती आधुनिक समाजाची मौलिकता अभिजात राजकीय तत्त्वज्ञानाच्या लक्षात आली नव्हती आणि या बाबतीत मोंतेस्क्यू अभिजात परंपरेमध्ये सामील होता. तो विश्वकोशवाद्यांचा पूर्वज आहे, संपूर्ण समाजाच्या रूपांतरासाठी औद्योगिक शोधाचा संभाव्य उपयोग त्याला कळला नव्हता असे सुद्धा म्हणता येईल.

व्यापार आणि चलनपद्धती यांच्यानंतर लोकसंख्येचे विश्लेषण येते. इतिहासामध्ये हा प्रश्न दोन स्वरूपात उत्पन्न होतो. काही बाबतीत, कमी होत जाणाऱ्या लोकसंख्येविरुद्धचा तो एक लढा असतो आणि मोंतेस्क्यूच्या मते, ही अवस्था जास्त सर्वसाधारपणे आढळते. त्याच्या मते, मनुष्यबळाची तूट हा बहुतेक समाजांना भेडसावणारा धोका असतो. अर्थातच त्याला या विधानाचा व्यत्यास म्हणजे लोकसंख्येतील बेसुमार वाढीविरुद्ध संघर्ष आणि उपलब्ध साधन-संपत्तीच्या आटोक्याबाहेर जाणाऱ्या लोकसंख्येच्या वाढी विरुद्धचा लढा हाही माहीत होता.

शेवटी, लोकसंख्येनंतर धर्म येतो. सामुदायिक जीवनाच्या संघटनेवरील सर्वांत जास्त प्रभाव पाडणाऱ्या घटकांपैकी एक म्हणजे धर्म होय असे मोंतेस्क्यू मानीत होता.

हे आपल्या लक्षात येते की ही यादी पद्धतशीर स्वरूपाची नव्हती. लेखकाने काही कारणाचा एका पाठोपाठ विचार केल्यासारखे दिसते. भौतिक व नैतिक कारणांतील फरक हा त्याचा सर्वांत प्रमुख फरक दिसतो. हवामान व जमिनीचे स्वरूप ही भौतिक कारणे आहेत. राष्ट्राची सर्वसाधारण प्रवृत्ति आणि धर्म ही नैतिक कारणमध्ये जातात. व्यापार आणि लोकसंख्या या दोन्हीचा एकच वर्ग करणे सोपे झाले असते व तसे केल्याने जी त्याच सामुदायिक जीवनाच्या इतर पैलूवर प्रभाव पाडतात, त्या सामुदायिक जीवनातील विशिष्ट पैलूंना एकत्र करता आले असते. परंतु, मोंतेस्क्यूने या प्रकारची पद्धतशीर योजना तयार केलेली दिसत नाही.

तरीसुद्धा, एक पुरेशी समाधानकारक यादी मिळण्यासाठी आपल्याला यांचा फक्त क्रम बदलायला पाहिजे. भौगोलिक परिसरापासून सुरुवात करून, हवामान व जमिनीचे स्वरूप या दोन संकल्पनांसमवेत आपण लोकसंख्येचा विचार करतो कारण जो समाजाच्या

आकाराच्या मर्यादा ठरवितो. त्या भौगोलिक परिसरापासून रहिवाशांच्या संख्येकडे जाणे जास्त तर्कशुद्ध ठरते. यानंतर काटेकोरपणे फक्त सामाजिक कारणाचा विचार केल्यास असे दिसते की, मोंतेस्क्यूने त्यांचे दोन प्रमुख प्रकार मानले होते. ते असे : ज्याला तो धर्म म्हणतो ते श्रद्धा-विषय आणि मजूर व व्यापारी यांची संघटना. मोंतेस्क्यूने शेवटी सुचविलेला समाजशास्त्राचा परमोच्च बिंदू म्हणजे राष्ट्राची सर्वसाधारण प्रवृत्ती.

नियतकांच्या बाबतीत म्हणजेच ज्यांचा त्याने अनुक्रमाने अभ्यास केला त्या कारणाच्या साहाय्याने मोंतेस्क्यूने ज्या घटनांचे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न केला त्या घटनांच्याबाबतीत, मोंतेस्क्यूने एकोणीसाव्या पुस्तकाच्या सोळाव्या प्रकरणांत ज्यांची काळजीपूर्वक व्याख्या दिली आहे. कायदे, शिष्टाचार व चालीरीती या तीन संकल्पनांचा त्याने उपयोग केलेला दिसतो.

"शिष्टाचार व चालीरीती हे रिवाज कायद्याने स्थापन केलेले नाहीत कारण ते प्रस्थापित करण्याची कायद्यामध्ये एकतर क्षमता नव्हती वा कायद्याची तशी इच्छाही नव्हती.

कायदे व शिष्टाचार यांच्यामध्ये फरक हा आहे की, प्रजेच्या कृतींच्या नियमनासाठी कायद्यांचे जास्तीत जास्त अनुयोजन केले जाते तर मानवाच्या कृतींच्या नियमनासाठी शिष्टाचारांचे अनुयोजन केले जाते. शिष्टाचार व चालीरीती यांमध्ये हा फरक आहे की शिष्टाचारांचा आंतरिक वर्तनाशी संबंध असतो तर चालीरीतींचा बास वर्तनाशी संबंध असतो.

कायदे व शिष्टाचार यांतील पहिला फरक हा राज्यसत्तेने दिलेला आदेश व समाजाची सक्ती यांतील समाजशास्त्रज्ञाने केलेल्या फरकाशी सुसंगत वाटतो. एकीकडे, राज्यसत्तेचे अधिष्ठान असलेले स्पष्ट शब्दांतील आदेश असतात. दुसरीकडे, म्हणजे शिष्टाचारांच्या बाबतीत, भावात्मक व अभावात्मक अशा दोन्ही स्वरूपातील आदेश, आज्ञा वा निषेध असतात आणि कोणत्याहि कायद्याने त्यांच्या पालनाची सक्ती केल्याशिवाय व त्यांचा भंग केला असता अधिकृतरीत्या मिळणाऱ्या कोणत्याहि शिक्षेच्या व्यवस्थेशिवाय ते गटाच्या सभासदावर लादले जातात.

शिष्टाचार व चालीरीती यांतील फरक अंतःस्फूर्त आदेश व गटाने घालून दिलेल्या निव्वळ बाह्यात्कारी वर्तनपद्धती यांच्यातील फरकासारखा असतो.

कायद्याच्याच बाबतीत मोंतेस्क्यूने निरनिराळ्या प्रकारचे फरक दाखवून दिले. त्यामध्ये पुढील तीन प्रमुख होते. कौटुंबिक जीवनाच्या संघटनेशी संबंध येणारे नागरी कायदे; त्याच्या समकालीनाप्रमाणे ज्यांत त्याला उत्कट रस होता ते फौजदारी कायदे आणि राज्यव्यवस्थेशी संबंध असणारे कायदे.

त्याचप्रमाणे नियतके (Determinats) आणि नियते (Determinates) किंवा कारणे आणि स्पष्टीकरणासाठी घेतलेल्या संस्था यांच्या प्रस्थापित संबंधांचे स्वरूप लक्षात घ्यावे लागेल. ज्या प्रसिद्ध पुस्तकामध्ये मोंतेस्क्यूच्या सिद्धांतांची व्यक्तिगत वैशिष्ट्ये चटकन दिसून पडतात आणि ज्यामध्ये त्याने हवामान व जमीन म्हणजेच भौगोलिक परिसरांचा विचार केला आहे ती उदाहरणादाखल घेता येतील.

भौगोलिक परिसराचा विचार करताना, हवामान व जमीन यांच्याशी मोंतेस्क्यूचा प्रामुख्याने संबंध आला होता. परंतु या कल्पनांचा विकाससुद्धा त्याने संक्षिप्त रूपाने मांडला आहे. हवामानाच्याबाबतीत तर त्याने त्यांच्यातील विरोध फक्त उष्ण व थंड, समशीतोष्ण व विषम हवामान, एवढ्याच पातळीवर आणून पोचविला आहे, अर्थात आधुनिक भूगोलशास्त्रज्ञ हवामानाच्या निरनिराळ्या प्रकारातील बहुविध फरकाला जास्त रेखीव संकल्पना वापरतात. जमिनीच्या बाबतीत, मोंतेस्क्यूने प्रामुख्याने तिची सुपीकता वा नापीकता यांचा विचार केला. त्यातहि संक्षेपाने, भूपृष्ठावरील स्वाभाविक चढ-उतार म्हणजे सपाट मैदाने आणि डोंगर व एखाद्या खंडातील या स्वाभाविक चढ-उतारांची नैसर्गिक वाटणी यांचाच विचार केला. या सर्व मुद्यामध्ये मोंतेस्क्यूने विशेष मौलिकता दाखविली नाही; त्याने इंग्लंडमधील एक वैद्य, अर्बटनॉट, याच्याकडून पुष्कळ कल्पना उसन्या घेतल्या होत्या. मोंतेस्क्यूच्या भाष्यकारांपैकी सर्वात जास्त अधिकारी व्यक्तीने म्हणजे एम. देद्योने, या विषयावरील इंग्रजी भाषेतील सर्व वाङ्मय वाचले होते. त्या वाङ्मयाचा मोंतेस्क्यूवर पडलेला प्रभाव त्याने सिद्ध केला. त्याने केलेल्या संशोधनपर लिखाणामुळे मोंतेस्क्यूने गृहीत धरलेल्या कार्यकारण संबंधांचे तर्कशुद्ध स्वरूप स्पष्ट होते.

पुष्कळदा मनुष्य-स्वभाव, मानवी संवेदनक्षमता, त्यांची जीवनपद्धती यांना हवामान कारणीभूत असते. असे मत मोंतेस्क्यूने मांडले आहे. चौदाव्या पुस्तकातील दुसऱ्या प्रकरणात आलेले हे सूत्र पहा.

"थंड हवामानाच्या देशामध्ये, जीवनातील सुखाबद्दल मानव फारच थोडी संवेदनशीलता दाखवितात; समशीतोष्ण देशामध्ये ती थोडी जास्त असते; ऊष्ण हवामानाच्या देशामध्ये त्यांची संवेदनशीलता उत्कृष्ट असते."

या पातळीवरील विधाने जर खरी असली, तर समाजशास्त्र सोपे होईल. मोंतेस्क्यूचे हे विधान पहा.

"अक्षांशांच्या साहाय्याने हवामानातील फरक दाखविला जातो, तसेच आपण संवेदनशीलतेच्या आधाराने त्यांच्यातील फरक काही प्रमाणात सांगू शकतो.... थंड व सुस्त इंग्लंड आणि चैतन्यपूर्ण व आनंदी इटली या भिन्न संवेदनशीलतेच्या दोन देशामध्ये गायकांच्या

एकाच संचाने सादर केलेल्या एकाच प्रकारच्या गीतांचा प्रभाव निरनिराळ्या तऱ्हेने पडतो कारण संगीताची अभिरुचीचा विकासही या देशांमध्ये वेगवेगळ्या तऱ्हेने झालेला दिसतो."

तार्किकदृष्ट्या हे विधान पुढील प्रकारचे आहे : एक प्रकारचा भौतिक परिसर हा तेथील रहिवाशांच्या कांही प्रकारच्या शारीरिक, मनोबलाच्या आणि मानसशास्त्रीय वैशिष्ट्यांना प्रत्यक्षपणे जबाबदार असतो.

परंतु, याबरोबरच याच्यापेक्षाही जास्त गुंतागुंतीची स्पष्टीकरणे आहेत. पंधराव्या पुस्तकातील गुलामगिरीचे प्रसिद्ध उदाहरण घेता येईल. या पुस्तकामध्ये त्याने गुलामगिरी व हवामान यांच्या परस्परसंबंधांचा विचार केला आहे आणि त्याचा मथळासुद्धा "लोकव्यवहारांतील गुलामगिरीच्या कायद्यांचा हवामानाशी काय संबंध असतो" असा आहे.

"जेथे उष्णतेचा अतिरेक शरीराला दुबळा करतो आणि मानवाला इतका सुस्त व निरुत्साही करतो की त्याठिकाणी केवळ शिक्षेची भीती त्यांना एखादे श्रमाचे काम करण्याला भाग पाडते असे देश आहेत. तेथे गुलामगिरी बुद्धीला कमी उद्वेगजनक वाटते. जसा त्याचा गुलाम त्याच्या कामामध्ये आळस दाखवितो तसा त्याचा मालक त्याचा राजाशीही आळसाने वागतो. म्हणून लोकव्यवहारांतील गुलामगिरीमध्ये राजकीय गुलामगिरीची भर पडते."

हा उतारा मनोरंजक आहे कारण तो मोंतेस्क्यूच्या मनाचे विविध पैलू दाखवितो. प्रथमदर्शनी तो हवामान व गुलामगिरी यांच्यातील संबंधांचे सुलभ, जवळजवळ अतिसुलभ केलेले, स्पष्टीकरण देतो परंतु, अशाच उताऱ्यामध्ये, "तेथील गुलामगिरी कमी उद्वेगजनक आहे" हे विधानही सापडते. याचा अर्थ असा होतो को गुलामगिरी ही जात्याच बुद्धीला उद्वेगकारक वाटते आणि यामध्ये मनुष्य-स्वभावाच्या सर्वत्र लागू असलेल्या संकल्पनेचा एक स्पष्ट उल्लेख आहे. मानवी बुद्धी कांही संस्थांना वर्ज्य मानते किंवा निदान त्यांना दुष्ट प्रवृत्तीची मानते. येथे मोंतेस्क्यूच्या विवरणातील दोन पैलू एकत्र सापडतात. ते पैलू असे आहेत : एका बाजूला, संस्थांचा सामाजिक तथ्य या नात्याने नियतीवादी दृष्टिकोणातून विचार आणि दुसऱ्या बाजूला, सर्वत्र लागू पडणाऱ्या मूल्यांच्या नावाने त्या संस्थांबाबतचा निर्णय.

या बाबतीत, "बुद्धीला कमी उद्वेगजनक आहे" या शब्दप्रयोगाने या दोन विचार--पद्धतीतील संवाद साधलेला आहे. जरी गुलामगिरी ही तिच्यातील अंतर्भूत तत्त्वामुळे मनुष्य--स्वभावाच्या मूळ ठेवणीच्या विरुद्ध आहे हे तो कबूल करतो, तरी मोंतेस्क्यूला गुलामगिरीच्या वस्तुस्थितीचे हवामानाच्या प्रभावामध्ये समर्थन आढळले. परंतु हवामानामुळे एखादी संस्था अपरिहार्य ठरत नाही; तर हवामान त्या संस्थेवर प्रभाव पाडते.

एवढ्या तथ्यापुरतेच अशा प्रकारचे विधान मान्य करता येते. वा तिला अनुकूल असते; जर हे कार्य आणि कारण यांच्यातील अतूट नाते असते तर नैतिक निषेध व शास्त्रीयदृष्ट्या सिद्ध झालेला नियतीवाद यांच्यातील एक विशुद्ध विसंगती आपल्या नजरेला पडली असती.

याच पंधराव्या पुस्तकाच्या आठव्या प्रकरणामध्ये मला या कार्यकारण संबंधांच्या स्वरूपाची पुष्टी मिळते. त्या प्रकरणाचा पुन्हा या ओळींनी मोंतेस्क्यूने शेवट केला आहे.

"हे कलम माझी बुद्धी लिहायला लावते की माझे अंतःकरण लिहायला लावते हे मला कळत नाही. सर्वांत जास्त श्रमाची कामे योग्य उत्तेजन मिळाल्यावरही मानव करू शकणार नाही असे हवामान या भूपृष्ठावर कदाचित नसावे. वाईट कायद्यामुळे माणसे आळशी झाली व त्यांच्या आळसामुळे माणसे गुलामांच्या पातळीला पोचली आहेत".

वरकरणी पाहता, या प्रकारचा उतारा वर दिलेल्या उताऱ्याशी विसंगत वाटतो. पहिला उतारा गुलामगिरी हवामानाचा परिणाम असल्याचे दर्शवितो. दुसरा उतारा ती वाईट कायद्याचा परिणाम असल्याचे सांगतो आणि "गुलामगिरी अपरिहार्य व्हावी असे हवामान कोठेही नाही" असे विधान आपल्याला देतो.

जेव्हा अशा प्रकारच्या घटना आढळतात, तेव्हा जसे सर्व समाजशास्त्रज्ञ पेचात पडतात, तसाच मोंतेस्क्यू पेचात सापडला असावा असे दिसते. जर त्यांनी त्यांचे नियतीवादी विवरण त्याच्या तार्किक टोकापर्यंत नेऊन पोचविले आणि त्यांना जी नापसंत वाटते ती संस्था अपरिहार्य आहे असे त्यांना आढळले, तर त्याचे परिणाम त्यांनी मान्य केले पाहिजेत. जोवर आपण भूतकाळातील संस्थांचा विचार करतो आहोत तोवर आपण सुरक्षित असतो कारण भूतकाळ अपरिवर्तनीय आहे; जे घडले त्याच्याऐवजी काय घडू शकले असते याबद्दल कुतुहल वाटून घेण्याचे कारण नाही. परंतु, आपण जर या कल्पना सद्यःकालीन समाजांना लावल्या (आणि जर आपण त्या गतकालीन समाजांना लावल्या होत्या तर मग आजच्या समाजांना का लावू नये?), तर आपण एका कोंडीत सापडतो. जर सर्वांत जास्त अमानुष संस्था अपरिहार्य आहेत, तर समाजशास्त्रज्ञ सुधारणा कशा सुचवू शकतो?

आधुनिक समाजशास्त्रज्ञांनी कार्यकारणाची अपरिहार्यता दाखविणारा संबंध न म्हणता ज्याला परस्परांवरील प्रभाव दर्शविणारा संबंध म्हटले असते, अशा एका कोटीमध्ये भौगोलिक परिसरांच्या संदर्भातून केलेल्या संस्थांच्या स्पष्टीकरणांना नेऊन ठेवणे हा या पेचातून सुटण्याचा मार्ग आहे. एखाद्या कारणामुळे एखाद्या संस्थेचे उद्भवन अपरिहार्य होत नाही; तर दुसऱ्या एखाद्या संस्थेपेक्षा तिच्या उद्भवनाची शक्यता ते कारण वाढविते. खरोखर, या प्रभावांच्या त्याच्या विश्लेषणांतून मोंतेस्क्यू अशा निर्णयाला पोचलेला दिसतो की विधिकर्त्याचे कार्य

पुष्कळदा नैसर्गिक घटनांच्या प्रत्यक्ष प्रभावाच्या उलट काम करणे हे असते. चौदाव्या पुस्तकाच्या पांचव्या प्रकरणाचा मथळा आहे : "जे हवामानांतून उत्पन्न होणाऱ्या दुर्गुणांना अनुकूल आहेत ते वाईट विधिकर्ते आहेत आणि त्या दुर्गुणांना विरोध करणारे चांगले विधिकर्ते आहेत". म्हणून, जे नैसर्गिक घटनांच्या प्रत्यक्ष, पटकन पडणाऱ्या प्रभावाला विरोध करतात, अशा मानवी कायद्यांना नियतीवादाच्या मूळ धाग्यामध्ये मिसळून टाकणे हे विधिकर्त्यांचे कार्य आहे.

म्हणून मोंतेस्क्यूवर जितक्या नियतीवादित्वाचा आरोप केला जातो त्यामानाने कमी प्रमाणात तो काटेकोर नियतीवादाचा पुरस्कर्ता होता. वस्तुस्थिती अशी आहे की त्याच्या अनेक समकालीनाप्रमाणेच मानवांचे स्वभाव व संवेदनक्षमता यांच्यावर हवामानाचा प्रत्यक्ष प्रभाव पडत होता याची जाणीव एका अतिसुलभ तऱ्हेने त्याला झाली होती. याशिवाय, भौतिक परिसर आणि काही सामाजिक संस्था यांच्यामध्ये एक नाते—आपण वाटल्यास त्याला संभाव्य नाते म्हणू या—स्थापन करण्याचा त्याने प्रयत्न केला होता. परंतु, ज्याअर्थी कारणांची अनेकता व विधिकर्त्यांचा पडू शकणारा प्रभाव याची त्याला जाणीव होती, म्हणून त्याच्या विचारांचा सूर असा आहे की भौगोलिक परिसर सामाजिक संघटनेचे नियमन करीत नाही, परंतु तिच्यावर प्रभाव पाडतो आणि तिला एखाद्या दिशेकडे वळण्यास मदत करतो.

या सर्वसाधारण विधानाशिवाय, एक क्षणभर विषयांतर केले तर असे दिसते की, मोंतेस्क्यूने कुतूहल वाढविणारी व मनोरंजक अशी पुष्कळ विधाने केली आहेत. चौदाव्या पुस्तकाच्या तेराव्या प्रकरणातील आणखी एका उदाहरणात, इंग्लंडचाच विषय चालू ठेवताना, मोंतेस्क्यूने इंग्लंडच्या जीवनातील वैशिष्ट्याचे कारण इंग्लंड या बेटाचे हवामान आहे. असे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. ते त्याला सोपे झाले नाही असे आपल्याला आढळून येते.

"प्रत्येक गोष्टीबद्दल, किंबहुना जीवनाबद्दलही अरूची वाटावी, अशा हवामानाच्या विकृतीने पछाडलेल्या राष्ट्रामध्ये, जिच्यामध्ये प्रजा कोणाहि एका व्यक्तीला त्यांच्या अस्वस्थतेसाठी दोष देऊ शकत नाही आणि जिच्यामध्ये राजापेक्षा कायद्यांचा अंमल असल्याने, प्रजेला कायद्यामध्ये उलथापालथ केल्याशिवाय राज्यव्यवस्था बदलणे अशक्य आहे ती राज्यव्यवस्था त्या देशातील रहिवाशांना सर्वथैव योग्य आहे हे उघड आहे."

या कठीण वाक्याचा अर्थ असा होत असावा की, इंग्लंडचे हवामान त्याच्या रहिवाशांना इतके निराश करते की त्याना एका व्यक्तीला प्राधान्य देणारी राज्यपद्धती मोडून टाकणे आवश्यक वाटले कारण त्यामुळे इंग्लंडमधील रहिवाशांना त्यांच्या स्वाभाविक

कडवटपणाचे खापर एका व्यक्तीच्या माथ्यावर न फोडावे लागता ते अमूर्त कायद्यावर फोडता येते.

इंग्लंडच्या हवामानाचे विश्लेषण याच सुरात आणखीन पुष्कळ उताऱ्यांतून चालू राहते. आणखीन एक उदाहरण असे :

"आणि जर या राष्ट्राच्या हवामानामुळे त्याच्या मनोवृत्तीमध्ये एक प्रकारचा असा उताविळेपणा उत्पन्न झाला असेल की, जो त्यांना एकाच परिस्थितीचा फेरा फार काळपर्यंत सहन करू देत नसेल, तर वर उल्लेखिलेली राज्यपद्धतीच त्यांना सर्वांत जास्त योग्य ठरेल."

याप्रमाणे, ब्रिटनच्या रहिवाशांच्या उताविळेपणाचा अशा एका शासन संस्थेशी गूढ संयोग जुळून आला आहे की जिच्याखालील लोकांना एकाच सत्ताधारी व्यक्तीवर आपल्या गाऱ्हाण्यांचे दोषारोपण करता येत नसल्याने ते, एका अर्थाने, आपला उताविळेपणा व्यक्त करण्यातच हतबल ठरले आहेत.

मोंतेस्क्यूच्या हवामानावरील पुस्तकामध्ये कल्पकतापूर्ण असूनही खात्रीलायक न वाटणारी पुष्कळ सूत्रे आढळतात.

रहिवाशांची संख्या वा लोकसंख्येचे मात्र यासारख्या इतर निर्णायक घटकाबद्दलही त्याने लिहिले आहे. लोकसंख्येत घट होऊ लागल्यामुळे भीतिग्रस्त झालेला समाज आणि नंतर लोकसंख्येतील वाढीमुळे त्रस्त झालेले समाज यांनी निर्माण केलेल्या प्रश्नांची अनुक्रमाने तपासणी मोंतेस्क्यूने तेविसाव्या पुस्तकामध्ये केली आहे. या पुस्तकातील त्याच्या मुख्य विचारांचे दर्शन घडविणारे एक कुतुहलजनक प्रकरण म्हणजे पंधरावे प्रकरण आहे. त्यामध्ये कला व लोकसंख्या यांच्या परस्परसंबंधांचे मोंतेस्क्यूने प्रतिपादन केले आहे. 'कला' या शब्दाचा कारागिरांचे विशिष्ट कार्य या अर्थाने उपयोग त्याने केला आहे. त्याचप्रमाणे जमिनीच्या प्रत्यक्ष लागवडीचा नव्हे तर वस्तूंचे (कलाकृतींचे) उत्पादन व त्यांच्यातील फेरबदल यासारख्या क्रियांचा विचार करावा लागतो. या प्रकरणामध्ये जो आपल्या दृष्टीने लोकसंख्यामानाचा मूलभूत प्रश्न आहे आणि ज्यावर उत्पादनाची साधने आणि कारागिराची संघटना यांचा अर्थात प्रभाव पडतो तो प्रश्न मोंतेस्क्यूने उपस्थित केलेला आहे.

सर्वसाधारणपणे, लोकसंख्यामान हे शेतीच्या उत्पादन-क्षमतेवर अवलंबून असते. जितक्या लोकांचे शेतकरी पोट भरू शकतो, तितकेच लोक एखाद्या संस्कृतीमध्ये असतात. तरीसुद्धा, जर जमिनीची लागवड जास्त कार्यक्षमतेने केली, तर शेतकरी स्वतःचेच नव्हे, तर इतरांचेहि पोट भरू शकतो. परंतु त्याच्या निर्वाहाला पुरून उरेल एवढे उत्पादन करण्यास शेतकरी तयार असले पाहिजेत. यातून शेतकऱ्यांना कमाल उत्पादनासाठी प्रेरणा

देण्याचा आणि शेतकऱ्यांनी उत्पन्न केलेल्या मालाचा शहरातील कलातून उत्पन्न झालेल्या मालाबरोबर होणाऱ्या विनिमयाला प्रोत्साहन देण्याचा प्रश्न उपस्थित होतो.

शेतकऱ्यांना उत्पादन करण्याची प्रेरणा देण्यासाठी त्यांच्यामध्ये चैनीची इच्छा उत्पन्न केली पाहिजे अशा विचाराकडे मोंतेस्क्यू येऊन पोचलेला दिसतो. पुन्हा एकदा सांगायचे तर, हा एक चांगला सिद्धांत आहे. ज्यांची जीवन पद्धती परंपरेवर आधारित आहे. त्या शेतकऱ्यांमध्ये नवीन गरजा निर्माण करून अविकसित संस्कृतीमध्ये वाढीची प्रक्रिया सुरू करता येते. त्यांच्याजवळ असलेल्या वस्तूंपेक्षा जास्त वस्तू बाळगण्याची इच्छा त्यांना झालीच पाहिजे. मोंतेस्क्यूच्या मते फक्त कारागीरच अशा चैनीच्या वस्तू आपल्याला देऊ शकतो. परंतु, तो पुढे म्हणतो,

"कलांचा निर्मिती-काल कमी करण्यासाठी तयार केलेली यंत्रे नेहेमीच उपयोगी पडतात असे नाही. एखादी कौशल्यपूर्ण निर्मिती जर माफक किमतीची असेल आणि निर्माता व ग्राहक या दोघांना पसंत पडण्याजोगी असेल, तर जी यंत्रे तिची निर्मिती आणखी सोपी करतील वा निराळ्या शब्दात सांगायचे तर, तिच्या निर्मितीला आवश्यक असलेल्या कारागिरांची संख्या कमी करतील ती अपायकारक ठरतील. जर जलयंत्रे प्रत्येक ठिकाणी बसविली नसती, तर ती जितकी उपयोगी असल्याचा दावा केला जातो, तितकी उपयोगी ती आहेत असे म्हणता आले नसते. कारण त्यांनी असंख्य लोकांना त्यांच्या व्यवसाया-पासून, एका फार मोठ्या लोकसंख्येला पाण्याच्या वापरापासून आणि विशाल भूपृष्ठाला त्याच्या सुपीकपणापासून वंचित केले असते."

मोंतेस्क्यूच्या मानाने, नीरस वाटणाऱ्या भाषेत सांगावयाचे तर, "कला-निर्मितीच्या कालाच्या संकोच करणारी" यंत्रे म्हणजे पक्क्या मालाच्या निर्मितीला लागणारा श्रमकाल (किंवा कामाचे तास) कमी करणारी यंत्रे होत. जिची मोंतेस्क्यूला चिंता वाटत होती ती म्हणजे आपण जिला औद्योगिक बेकारी म्हणतो ती होय. जर एखाद्या यंत्राच्या साहाय्याने कमी तासामध्ये एखाद्या वस्तूची निर्मिती शक्य होत असेल, तर काही कामगारांना कामा-वरून काढून टाकून टाकावे लागेल. जशी गेली दोनशे वर्षे प्रत्येक पिढीतील मानवाला या प्रश्नाची चिंता वाटते आहे, तशीच मोंतेस्क्यूलाहि या प्रश्नाची चिंता वाटत होती.

या वाद-पद्धतीतून कोणता मुद्दा सुटला आहे ? जी आज आधुनिक अर्थशास्त्राचा पाया झालेली आहे ती उत्पादन-क्षमतेची कल्पना सुटली आहे. जर तीच वस्तू कमी श्रमकालात निर्माण करता आली तर अनावश्यक ठरलेल्या कामगारांना दुसरे काम देता येते आणि या प्रमाणे संबंध समूहाला उपलब्ध होणाऱ्या उत्पादनाचे प्रमाण वाढते. त्याच्याकाळी अज्ञात नसलेली (विश्वकोश-वाद्यांना ती माहीत होती) आर्थिक सिद्धांताची प्राथमिक तत्त्वे मोंतेस्क्यूला अवगत नव्हती. शास्त्रीय आणि औद्योगिक प्रगतीचे आर्थिक महत्त्व त्याला

उमगले नव्हते. ही उणीव आश्चर्यकारक आहे कारण मोंतेस्क्यूला कला व विज्ञान यांच्यामध्ये फार रस होता. त्याने विज्ञान व औद्योगिक शोध यावर पुष्कळ निबंध लिहिले होते. परंतु, जिच्यामुळे एखाद्या उत्पादनाच्या निर्मितीला लागणाऱ्या श्रमकाळामध्ये केलेली कपात ही जास्त कामगारांना व्यवसाय मिळवून देण्यास आणि उत्पादनाचे एकंदर प्रमाण वाढविण्यास साहाय्यक ठरते ती यंत्रणा त्याच्या लक्षात आली नव्हती.

यातून तिसरा प्रश्न उपस्थित होतो तो प्रश्न असा : विश्लेषणात्मक समाजशास्त्र, कारणाची अनेकता, अंशिक निर्णायके आणि अंशिक निर्णिते यांचे उल्लंघन मोंतेस्क्यू कोठवर करू शकला ? एका संपूर्ण सिद्धांताची पुनर्रचना करण्यात तो कसा यशस्वी झाला ?

मोंतेस्क्यूजवळ समाजाबाबत जी काही एक संश्लेषणात्मक संकल्पना होती ती त्याच्या एकोणिसाव्या पुस्तकामध्ये आढळते. राष्ट्राच्या साधारण प्रवृत्तीच्या सिद्धांताची व्याख्या आपल्याला सापडते ती या पुस्तकाच्या चौदाव्या प्रकरणात आहे.

" हवामान, धर्म, कायदे, सरकारची मार्गदर्शक-तत्त्वे, भूतपूर्व घटना, नीती आणि चालिरीती यासारख्या निरनिराळ्या कारणांनी मानव प्रभावित होतो आणि त्यांतून राष्ट्राची सर्वसाधारण प्रवृत्ति निर्माण होते.

प्रत्येक देशामध्ये, ज्या प्रमाणात यातील कोणतेही एक कारण जास्त प्रभावी ठरते, त्या प्रमाणात दुसरी कारणे दुबळी ठरतात. निसर्ग आणि हवामान याचे वन्यजमातीवर वर्चस्व असते, तर चालीरीतींचा चीनमधील लोकावर पगडा असतो. कायदे जपानमधील लोकांना छळतात; पूर्वीच्या काळी स्पार्टामध्ये नीती-तत्त्वाचे संपूर्ण वर्चस्व होते; सरकारची मार्गदर्शक तत्त्वे आणि शिष्टाचारातील प्राचीन साधेपणा यांचे एकेकाळी रोममध्ये वर्चस्व होते.

तर मग साधारण प्रवृत्ती ही इतरांशी तुलना करता येईल असे अंशिक कारण नाही तर भौतिक, सामाजिक आणि नैतिक ' कारणांचा समुच्चय ' आहे. उलट ज्याच्यामुळे एखाद्या समुदायाची मौलिकता व ऐक्य सिद्ध होते, ते समजावून घेण्यास साहाय्य करणारी ती निर्मिती आहे. फ्रान्सची साधारण प्रवृत्ती आहे; इंग्लंडचीहि साधारण प्रवृत्ती आहे. कारणांची विविधता असतानहि त्या विविधतकडे दुर्लक्ष न करता साधारण प्रवृत्तीच्या ऐक्याकडे आपण जाऊ शकतो. साधारण प्रवृत्ती म्हणजे इतर सर्व कारणांना नष्ट करून त्यांची जागा घेणारे एक सर्वंकष अतिप्रभावशाली कारण नव्हे. त्याच्यावर पडलेल्या निरनिराळ्या प्रभावाच्या परिणामातून काळाच्या ओघात जो गुण एखाद्या समुदायाला प्राप्त होतो तो गुण म्हणजे साधारण प्रवृत्ती होय.

मोंतेस्क्यूने यामध्ये दुसऱ्या एका विधानाची भर घातली. ती म्हणजे इतिहासाच्या वाटचालीमध्ये एखादे कारण हळुहळू प्रभावी होत जाते ही होय. त्याने असा एक विवक्षित

सिद्धांत मांडला की जो आजलाही अभिजात मानला जातो. तो असा : प्राचीन समाजामध्ये भौतिक कारणांचा प्रभाव हा जास्त गुंतागुंतीच्या समाजापेक्षा किंवा ज्याला आज आपण व आपल्याबरोबर मोंतेस्क्यूहि प्रगत (Civilized) समाज म्हणाला असता, त्या समाजापेक्षा जास्त सक्तीचा होता. फ्रान्स वा इंग्लंड यासारख्या प्राचीन देशांच्या बाबतीत हवामान वा जमीन यासारख्या भौतिक कारणाचा प्रभाव हा नैतिक कारणांच्या प्रभावाच्या मानाने दुबळा आहे.

थोडक्यात सांगावयाचे तर, साधारण प्रवृत्तीचा सिद्धांत आपल्याला राजकारणाच्या समाजशास्त्राकडून समाजाच्या अस्तित्वमूलक वस्तुस्थितीच्या समाजशास्त्राकडे घेऊन जातो. खरे पाहिले तर, राष्ट्राच्या साधारण प्रवृतीच्या मोंतेस्क्यूच्या राज्यव्यवस्थेच्या "तत्त्वाशी" निकट संबंध येतो. राज्यव्यवस्थेला टिकवून धरणारी भावना म्हणजे हे तत्त्व होय. राष्ट्राच्या संस्थात्मक जीवन-पद्धतीशी या भावनेचा पुढेपुढे निकटचा संबंध येतो. जिला मोंतेस्क्यू राष्ट्राची साधारण प्रवृत्ती म्हणतो ती म्हणजे अमेरिकेतील मानवशास्त्रज्ञ जिला राष्ट्राची संस्कृती म्हणतात तीच असावी. जीवन व मानवाचे परस्परसंबंध याची ही विशिष्ट शैली ही कारण नसून एक परिपाक असते आणि युगायुगातून समुदायाला घडविणाऱ्या भौतिक व नैतिक कारणांच्या समुश्चयाचा तो परिपाक असतो.

मोंतेस्क्यूच्या विचारांच्या दुसऱ्या भागाकडे वळण्यापूर्वी त्याच्या आतापर्यंत परामर्श घेतलेल्या विचारांतील एक-दोन मुद्दे पुन्हा उपस्थित करावे लागतील.

सुरुवातीला ही गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे की भूगोल व लोकसंख्या यांच्यासंबंधी मोंतेस्क्यूने त्याच्या पुस्तकातील विचार विस्तृत, मार्मिक अचूक आहेत. त्याने नवीन तांत्रिक प्रक्रियेचा उपयोग केल्याने बेकारी वाढते या मुद्यावर जो भर दिलेला आहे त्यावरून त्याच्यामध्ये उत्पादकतेच्या मूलभूत घटनेच्या जाणीवेचा अभावच दिसून येतो अशी टीका करता येते. परंतु त्या एकाच चुकीत मोंतेस्क्यूचे आर्थिक विश्लेषण आणून बसविणे हे अयोग्य व हास्यापद ठरेल. प्रत्यक्षात, त्याने आर्थिक विकासावर परिणाम करणाऱ्या घटकांचे मांडलेले चित्र तपशीलवार व सामान्यतः अचूक आहे.

अर्थशास्त्रज्ञ या नात्याने मोंतेस्क्यू हा विशेषसा पद्धतशीर नव्हता. तो व्यापार-उदीमवादी नव्हता वा प्रकृतिवादीहि नव्हता. आर्थिक विकासाचे आधुनिक विश्लेषण पूर्व-सूचित करणारा समाजशास्त्रज्ञ म्हणून त्याला मानता येईल आणि अलीकडे तो तसाच मानला जातो. याचे नेमके कारण म्हणजे त्यांत गुंतलेल्या बहुविध घटकांचा त्याने विचार केला होता हे होय. जमिनीच्या मालकी हक्कासंबंधीच्या विविध पद्धतीतील फरक विशद करून त्याने त्या पद्धतींचा त्या विशिष्ट संस्कृतीतील कामगारांच्या संख्येवर व उत्पादकतेवर

होणाऱ्या परिणामांचा शोध घेतला. त्याने मालकीहक्काची पद्धत व शेतमजूर यांचा लोक-संख्येच्या आकाराशी संबंध जोडला. नंतर त्याने सामाजिक वर्गाची विविधता आणि लोकसंख्येचा आकार यांचा संबंध दाखवून दिला. ज्याला चेनींचा सिद्धांत म्हणता येईल अशा सिद्धांताची रूपरेषा त्याने मांडली : निरूपयोगी वस्तूंची बाजारपेठ यादृष्टीने श्रीमंत वर्गाची आवश्यकता असते; या वस्तु जीवनाच्या निकडीच्या गरजा भागवीत नसतात. विविध सामाजिक वर्गातील अंतर्गत व्यापार आणि त्यांच्या समुदायाबाहेरील व्यापार यांचा संबंध त्याने दाखवून दिला. अखेरीस आर्थिक समृद्धीसाठी विवक्षित राजवट कोणत्या मर्यादेपर्यंत अनुकूल वा प्रतिकूल असते याचाहि शोध त्याने घेतला.

मोंतेस्क्यूचे विश्लेषण हे अर्थशास्त्रज्ञांच्या विश्लेषणापेक्षा काटेकोर अर्थाने अधिक सर्वसाधारण आणि कमी योजनाबद्ध आहे. हे यावरून दिसून येते. खरोखरी मोंतेस्क्यूची महत्त्वाकांक्षा आर्थिक सिद्धांत समाविष्ट करणाऱ्या समाजशास्त्रापर्यंत पोचण्याची होती. जमिनीच्या मालकीच्या पद्धतीचा शेत-मजुरांच्या स्वरूपावर परिणाम होतो; शेतमजुर आपल्या परीने सामाजिक वर्गामधील संबंधावर परिणाम करीत असतात. सामाजिक वर्गाच्या रचनेचा अंतर्देशीय व परदेशीय व्यापारावर परिणाम घडत असतो. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, सामाजिक एकतेच्या विविध क्षेत्रांत अखंड आंतरक्रिया चालू असतात ही मध्यवर्ती कल्पना आहे.

मोंतेस्क्यूच्या सर्वसाधारण तात्त्विक आशयाच्या संकल्पनेसंबंधी आहे. हा आशय त्याच्या सामान्य समाजशास्त्रांत एकत्र व संश्लेषणात्मक कल्पना म्हणून आढळतो, हे तुम्ही जाणताच. अर्थात याला अपवाद म्हणजे कायद्याचे रहस्य या पुस्तकाच्या प्रारंभी दिग्दर्शित केल्याप्रमाणे राजकीय व्यवस्थेचा परिणाम अधिक प्रभावी असतो ही कल्पना होय. दोन संश्लिष्ट कल्पनांचा परस्परसंबंध आहे कारण जोपर्यंत राज्याबद्दल लोकांमध्ये आवश्यक भावना वसत असते तोपर्यंतच ते राज्य टिकू शकते. राष्ट्राचा सर्वसाधारण तात्त्विक आशय त्याला म्हणतात की जो या भावाला वा तत्त्वाला सगळ्यांत जास्त सहाय्यक असतो आणि हे तत्त्व व ही भावना राज्याच्या सातत्याच्या दृष्टीने अनिवार्य असते.

राष्ट्राच्या सर्वसाधारण तत्त्वाची तुलना एखाद्या व्यक्तीच्या वा समूहाच्या सर्जनशील इच्छेशी करता येत नाही ते सार्त्रे वा कांट यांनी केलेल्या निवडीसारखे नाही. ज्याच्यातून वैयक्तिक वा सामुदायिक जीवनातील क्रियांच्या वा घटनांच्या विविधतेचा उगम होतो असा तो एकमेव निर्णय नाही. राष्ट्रांचे सर्वसाधारण तत्त्व म्हणजे भूगोल आणि इतिहास यांनी निर्माण केलेल्या विशिष्ट समुदायाची जीवन, वर्तन, विचार व भावना यांची पद्धति आहे.

सर्वसाधारण तत्त्वाची संकल्पना अंशतः स्पष्टीकरण करणाऱ्या घटकांच्या फेररचनेला वाव देते आणि तसे करताना बाकी सर्वांचा समावेश करणारे एक अंतिम स्पष्टीकरण असल्याचा स्वतः आव आणीत नाही.

त्याच्या अठराव्या पुस्तकांतील पाचव्या प्रकरणामध्ये मोंतेस्क्यू असे लिहितो :

खंडप्राय देशातील रहिवाशापेक्षा बेटावरील रहिवाशी जास्त स्वातंत्र्यप्रिय असतात. बेटाचे क्षेत्र सर्वसाधारणपणे लहान असते; त्यामुळे त्या बेटावरील समाजातील एका भागाचा दुसऱ्याचे दमन करण्यासाठी उपयोग करणे इतके सोपे नसते. समुद्र त्यांना मोठ्या साम्राज्यापासून दूर राखतो. लहान टापूत दडपशाही फार काळापर्यंत टिकाव धरू शकत नाही, समुद्र जेत्यांना अडवून धरतो; जेत्यांच्या बाहूंच्या आटोक्याबाहेर असल्यामुळे बेटावरील रहिवाशी आपल्या कायद्यांचे जास्त सुलभतेने जतन करितात.

यांतील कांही विधाने विवाद्य आहेत; पण येथे मोंतेस्क्यूच्या पद्धतीशी आपला विशेष संबंध येतो. या प्रकरणांत हे आपल्या लक्षात येते की, एखादी भौगोलिक परिस्थिती एक प्रकारच्या राजकीय संस्थेचे स्वरूप न ठरवून देताही तिला कशी अनुकूल असते.

दुसरा उदाहरणपर पाठ फार लांब असल्यामुळे उद्धृत केलेला नाही. तो एकोणिसाव्या पुस्तकातील सत्ताविसाच्या प्रकरणातील आहे. त्याना मथळा आहे : राष्ट्राचे शिष्टाचार, चालीरीती व शील घडविण्यास कायदे कसे साहाय्य करतात. विषय अर्थातच इंग्लंड आहे. हे प्रकरण इंग्लंडच्या घटनेचे विश्लेषण करणाऱ्या अकराव्या पुस्तकांतील सहावे प्रकरण पूर्ण करते. या दोन्ही प्रकरणांचे वाचन एकदमच करावे लागते. कारण राजकीय भावना वा तत्त्व यांच्या सिद्धांताला राष्ट्राच्या सर्वसाधारण तत्त्वाच्या सिद्धांताशी कसे जोडता येते हे ती प्रकरणे तर दाखवितातच पण अंशात्मक स्पष्टीकरण करणाऱ्या अनेकविध घटकांच्या अनेकत्त्वाला बाध न आणता त्यांची एका सर्व समावेशक स्पष्टीकरणामध्ये पुनर्रचना कशी करता येते तेहि ही प्रकरणे दाखवितात.

मोंतेस्क्यूच्या समाजशास्त्राच्या साहित्यातील दुसरा प्रश्न, तोहि एक अभिजात प्रश्न म्हणजे तथ्ये आणि मूल्ये यांच्यातील परस्पर संबंधांचा व विशिष्टता आणि सार्वत्रिकता यांच्यातील परस्पर संबंधांचा प्रश्न होय. या परस्पर संबंधांच्या दोन टोकामध्ये संपूर्ण साम्य नाही, परंतु ती परस्परांना छेदतात असे आपल्याला आढळते आणि कोणत्याहि ऐतिहासिक समाजशास्त्रातील दोन मूलभूत प्रश्न ती टोके दर्शवितात.

पहिला प्रश्न असा मांडता येईल : संस्थांच्या गुणदोषासंबंधी मूल्य-विधाने न करता त्याच्या विविधतेचे निरीक्षण करणे हेच समाजशास्त्रज्ञांचे नियत कर्तव्य आहे कां ? त्याने गुलामगिरी आणि उदारमतवादी संस्था याचे विश्लेषण, त्यांच्यातील मानवी वा नैतिक गुणदोषातील तारतम्य पारखण्याच्या निकषाचे उपयोजन करणे शक्य नसतांना केले पाहिजे कां ?

दुसरा प्रश्न असा आहे : संस्थांची जी काही विविधता समाजशास्त्रज्ञांच्या नजरेला पडते त्या या विविधतेचे विश्लेषण, तिला एका पद्धतशीर व्यवस्थेमध्ये गुंफल्याशिवाय, त्याने केलेच पाहिजे की विविधतेच्या पलीकडे असणारी सर्वसाधारण मूलतत्त्वे गवसू शकतात ?

जर आपली मूल्य-विधाने ठरविणाऱ्या कसोट्या या त्याचवेळी सर्वत्र लागू पडणाऱ्या कसोट्या असल्या तर संपूर्ण साम्य नसलेली ही दोन टोके तरीसुद्धा एक होतील.

आतापर्यंत मुद्दामहून टाळलेल्या कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाच्या मध्यवर्ती कल्पकतेकडे परत गेल्याने आपल्याला हे प्रश्न सोडविण्याचा सर्वांत उत्तम मार्ग सापडू शकतो. तसे पाहिले तर मोंतेस्क्यूच्या या मोठ्या ग्रंथाचे शीर्षकच कायद्याचे रहस्य असे आहे आणि कायद्याच्या संकल्पनेमध्ये वा त्याच्या संकल्पनामधेच या प्रश्नांची उत्तरे सापडतात.

कांटचे तत्त्वज्ञान व आपल्या विद्यापीठातून शिकविण्यात येणारे तर्कशास्त्र यांचा प्रभाव पडलेल्या आपल्या आधुनिक मनापुढे कायदा या शब्दाचे दोन अर्थ उभे राहतात. कायदा हा प्रथमतः विधिमंडळाच्या सभासदाचा आदेश असतो; ती सक्षम व अधिकारी व्यक्तीने दिलेली आज्ञा असते; ती आपल्याला हे करावे व ते करू नये अशी सक्ती करते. या पहिल्या अर्थाला आपण आज्ञास्वरूपी कायदा असे नाव देऊ आणि नंतर असेहि म्हणू या की हा मानव-निर्मित कायदा, विधिकर्त्याचा कायदा, हा चालीरीती व रूढी-रिवाजापासून निराळा होतो. कारण तो स्पष्ट स्वरूपात बनविलेला असतो तर रूढीची बंधने वा तिने निषेध केलेल्या बाबी पद्धतशीरपणे आखून दिलेली नसतात वा त्यांची संहिताही तयार केलेली नसते वा त्यांना साधारणपणे त्याच प्रकारच्या अधिकृत मान्यतेचे अधिष्ठान नसते.

दुसऱ्या पक्षी, कारण आणि कार्य यांच्यातील कार्यकारण संबंध असा कायदा या शब्दाचा अर्थ करता येतो. उदाहरणार्थ, आपण जर असे विधान केले की गुलामगिरी एका विशिष्ट हवामानाचा अपरिहार्य परिणाम आहे तर आपल्याला असा एक कार्यकारणपर सिद्धांत मिळतो की जो एक ठराविक प्रकारचा भौगोलिक परिसर व एखादी विशिष्ट सामाजिक संस्था यांच्यामध्ये कायम संबंध स्थापन करतो.

आपण कायद्यांची चर्चा करीत नसून त्यांच्या रहस्याची चर्चा करीत आहो असा मोंतेस्क्यूचा दावा होता. पहिल्या पुस्तकाच्या तिसऱ्या प्रकरणाच्या शेवटी हा उतारा आहे.

"त्या देशाच्या हवामानाशी, त्याच्या मातीच्या गुणाशी, त्याचे नैसर्गिक स्थान व व्याप्ती यांच्याशी, त्या देशातील लोकांच्या उपजीविकेच्या प्रमुख साधनाशी — मग ते शेतकरी, शिकारी वा गुराखी असोत — त्यांचा संबंध असावा; घटनेला मानवेल इतके स्वातंत्र्य, नागरिकांचा धर्म, त्यांच्या प्रवृत्ती, संपत्ती, संख्या, व्यापार, चालीरीती आणि

रूढी यांच्याशीहि त्यांचा संबंध यावा. थोडक्यात, त्याचा परस्परांशी तसेच त्यांचा उगम स्थानाशीहि म्हणजेच विधिकर्त्यांच्या इच्छेशी आणि ज्या परिस्थितीचा त्यांना आधार असतो त्या परिस्थितीशी त्यांचा संबंध असतो. या सर्व निरनिराळ्या दृष्टिकोणांतून त्यांचा विचार करणे आवश्यक आहे."

ग्रंथामध्ये पुढे आलेले त्या परस्परां-संबंधांचे परीक्षण लक्षात घेतले तर कायद्याचे रहस्य तयार होते.

याप्रमाणे मोंतेस्क्यू आज्ञावाचक कायद्यांचे कारण असणाऱ्या कार्यकारण संबंधांच्या सिद्धांतांचा शोध घेत होता. या उताऱ्याप्रमाणे, विविध मानव समाजातील आज्ञावाचक कायद्यांचे त्यांच्यावर प्रभाव पाडू शकणाऱ्या वा त्यांचे स्वरूप ठरवू शकणाऱ्या घटकाशी असलेल्या संबंधांची एकूण बेरीज हेच नेमके कायद्याचे रहस्य आहे. म्हणून बहुधा या अर्थाने कायद्याचे रहस्य हा ग्रंथ आज्ञावाचक कायद्यांचे कारण असणाऱ्या कार्यकारण संबंधांच्या एकूण बेरजेचा उल्लेख करतो. ज्याअर्थी आपण व मोंतेस्क्यू दोघेही कायदा या शब्दाचा या दोन्ही अर्थांनी उपयोग करतो, त्याअर्थी गैरसमजूत उत्पन्न होण्याचा बराच संभव आहे.

जर मोंतेस्क्यूचे विचार वरील सूत्रांच्या पातळीला फक्त आणून बसविले तर त्यांचे विवेचन करणे सोपे होईल कारण आज्ञावाचक कायदे आपल्या अध्ययनाचे विषय होतील आणि कार्यकारण संबंध आज्ञावाचक कायद्यांचे स्पष्टीकरण करतील. जर हे स्पष्टीकरण बरोबर असेल तर ऑग्युस्त कोंत व इतर काही आधुनिक भाष्यकारांनी रंगविलेल्या त्याच्या तसबिरीसारखेच स्वरूप मोंतेस्क्यू लीनतेने घेईल. तो कायद्याच्या नियतीवादी तत्त्वज्ञानाचा प्रतिपादक होईल. हे तत्त्वज्ञान कायद्याच्या विविधतेचे अवलोकन करते आणि मानव-समूहावर पडणाऱ्या अनेक प्रभावांच्या आधाराने त्या विविधतेचे स्पष्टीकरण करते.

प्रत्यक्षात विचारांची ही दिशा दर्शविणारे उतारे मोंतेस्क्यूच्या लिखाणात आढळतात. उदाहरणार्थ, प्रस्तावनेत मोंतेस्क्यू लिहितो :

"कोणत्याहि देशातील प्रस्थापित असलेल्या एखाद्या गोष्टीची निंदा करण्यासाठी मी हे लिहीत नाही. प्रत्येक राष्ट्राची नीति-वचने ज्यांच्यावर आधारित आहेत ती कारणे त्या राष्ट्राला येथे सापडतील आणि बदल सुचविण्याचा अधिकार फक्त त्यांना आहे की जे राज्याच्या संपूर्ण घटनेचे आकलन होऊ शकणाऱ्या बुद्धिमत्तेसह जन्म घेण्याइतके सुखी आहेत असा निष्कर्ष स्वाभाविक ठरेल."

आणि याहिपेक्षा जास्त ठसठशीतपणे :

"जर मी प्रत्येक माणसाला त्याचा राजा, त्याचा देश व त्याचे कायदे यांच्यावर प्रेम करण्यास व प्रत्येक राष्ट्र व शासन यांच्यामध्ये तो उपभोगत असलेल्या दैवी अनुग्रहाबद्दल जास्त संवेदनक्षम होण्याबद्दल जर मी त्याला नवी कारणे मिळवून देऊ शकलो, तर मी स्वतःला मर्त्य मानवांतील सर्वांत जास्त सुखी व्यक्ती मानू लागेन."

कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेतील या उताऱ्याचे कारण, तो गरजेपोटी सुचलेला विचार आहे, असे सांगता येईल. परंतु, हे निश्चितपणे खरे आहे की त्याचे तत्त्वज्ञान जितक्या काटेकोरपणे नियतीवादी होते, तितक्याच काटेकोरपणे मोंतेस्क्यू स्थितिप्रिय होऊ शकला असता. जर एखाद्या समुदायातील संस्थांचे स्वरूप परिस्थितीमुळे अपरिहार्यपणे ठरविले जाते अशी कल्पना आपण केली, तर त्या संस्था सद्यःस्थितीत सगळ्यांत जास्त चांगल्या आहेत अशा निर्णयाला यथावकाश पोचणे सोपे पडते. त्रैलोक्यांतील सर्वांत जास्त चांगल्या वा वाईट लोकातही असेच असते ही भर घातलीच पाहिजे की काय एवढेच बघणे शिल्लक राहते.

विधिकर्त्यांना उपदेश करणारे मोंतेस्क्यूच्या ग्रंथातील अनेक उत्तरेसुद्धा, मी ज्या नियतीवादी तत्त्वज्ञानाची नुकतीच रूपरेषा दिली आहे, त्याच्याशी विसंगत नाहीत. कायदा हा राष्ट्राच्या सर्वसाधारण तत्त्वाचा परिणाम आहे, असे जर तुम्ही दाखवून दिलेत, तर राष्ट्राच्या सर्वसाधारण तत्त्वांशी तुम्ही तुमचे आज्ञावाचक कायदे जुळवून घ्यावेत असा निष्कर्ष काढणे तर्कशुद्ध ठरेल. फ्रेंच राष्ट्राच्या सर्वसाधारण तत्त्वावर एक प्रसिद्ध प्रकरण (१९, ५) आहे आणि त्याचा शेवट या उपदेशाने होतो:" सर्वांत क्षुल्लक बाबींचा अत्यंत गंभीरपणाने व सर्वांत गंभीर बाबींचा खेळकरपणाने त्याला विचार करू द्या."

आणि जर तुम्ही एकदा राज्यपद्धतीला तिचे स्वरूप आणि तत्त्व यांच्या पातळीला आणून बसविलेत, तर त्या राज्यपद्धतीला कोणते कायदे योग्य आहेत हे दाखविणे सोपे पडते. उदाहरणार्थ, जर एखादे गणतंत्र मानवी समतेच्या तत्त्वावर स्थापन झालेले असेल तर ज्या कायद्यांचा शिक्षण व अर्थशास्त्र यांच्यावर अंमल चालतो त्यांनी समतेची भावना वाढीला लावलीच पाहिजे किंवा मोठ्या धनसंचयाला आळा घातलाच पाहिजे.

नियतिवादी तत्त्वज्ञान उपदेश देण्याविरुद्ध नसते; परंतु त्या उपदेशाने संकेतार्थक, आज्ञावाचक वा गृहीतपक्षावर आधारलेले आज्ञावाचक स्वरूप घेतलेच पाहिजे. विधिकर्ता एखादी विशिष्ट परिस्थिती गृहीत धरतो आणि त्या परिस्थितीत योग्य असलेल्या शासनव्यवस्थेच्या स्वरूपाला टिकवून धरण्यासाठी किंवा त्या परिस्थितीत ज्या प्रकारची सुबत्ता राष्ट्राला लाभू शकते ती वाढविण्यासाठी तो आवश्यक आदेश तयार करतो. ज्या प्रकारच्या उपदेशाला लेव्ही-ब्रूहलने "विवेकपूर्ण कला" म्हणून संबोधले असते त्या दर्जाचा हा

उपदेश असतो; तो विज्ञानातून निघतो; तो शास्त्रीय समाजशास्त्राच्या व्यवहार्य परिणामाचे दर्शन घडवितो.

परंतु कायद्याचे रहस्य या पुस्तकात असे इतर कित्येक उतारे आहेत की ज्यामध्ये मोंतेस्क्यूने विधिकर्त्याला व्यावहारिक उपदेश केलेला नसून काही संस्थांचा निषेध केला आहे. प्रत्येकाला माहीत असलेले व सर्वात प्रसिद्ध उतारे म्हणजे त्याच्या पंधराव्या पुस्तकातील गुलामगिरीसंबंधीचे उतारे आहेत. पंचविसाव्या पुस्तकाच्या तेराव्या प्रकरणात मॉंतेस्क्यूने सामुदायिक संघटनेच्या एका विशिष्ट स्वरूपाविरुद्धचा त्याचा संताप वारंवार व्यक्त केला; त्या प्रकरणाचा मथळा, "स्पेन व पोर्तुगाल यांच्या धर्मरक्षकांना अत्यंत नम्र पण कडक निवेदन" असा असून त्याच्यामध्ये धार्मिक छळाविरुद्ध बोलका निषेध व्यक्त केलेला आहे.

मोंतेस्क्यू माणूस होता व नुसता समाजशास्त्रज्ञ नव्हता असे म्हणून याचे निराकारण करणे सोपे आहे. समाजशास्त्रज्ञाच्या भूमिकेतून त्याने गुलामगिरीचे समर्थन केले. जेव्हा त्याला तिचा वीट आला तेव्हा त्याच्यातील मानव बोलू लागला. नाही तरी जसे आपण पूर्वीच पंधराव्या पुस्तकाच्या आठव्या प्रकरणात पाहिलेच आहे की मोंतेस्क्यू असे लिहितो : "हे कलम माझ्या बुद्धीने वा अंतःकरणाने मला लिहायला सांगितले हे मला कळत नाही. कदाचित्, पृथ्वीवर तसे हवामान नसेल की ज्यामध्ये अत्यंत श्रमाच्या सेवांना योग्य उत्तेजन मिळूनसुद्धा विमुक्त मानवांना त्या करता येऊ नयेत. वाईट कायद्यांनी माणसांना आळशी बनविल्यामुळे, वगैरे, जेव्हा त्याने निषेध केला वा बचाव केला तेव्हा आपण समाजशास्त्रावर पुस्तक लिहीत आहे हे तो विसरला.

नैतिक मते ही मोंतेस्क्यू या शास्त्रज्ञाची नसून मोंतेस्क्यू या माणसाचा तो आवाज आहे असे मानून त्या मतांना उडवून लावणारे हे स्पष्टीकरण सर्वात मूलभूत उताऱ्यापैकी काहींशी विसंगत आहे. कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाच्या पहिल्या भागात हे उतारे येतात आणि त्यामध्ये मॉंतेस्क्यू कायद्यांच्या विविध प्रकारांचा सिद्धांत रचत होता.

पहिल्या पुस्तकाच्या पहिल्या प्रकरणात मोंतेस्क्यूने उघडपणे म्हटले आहे की मानव-निर्मित कायद्यांच्या पूर्वीही न्याय व अन्याय हे दोन परस्पराश्रयी संबंध अस्तित्वात असतात." म्हणून ज्या मानव-निर्मित कायद्यांनी ती प्रस्थापित केली जातात त्यांच्याही पूर्वी न्यायाधिष्ठित संबंधांचे अस्तित्व आपण मान्य केलेच पाहिजे." आणि हे दुसरे प्रसिद्ध विधान असे आहे : "मानव-निर्मित कायद्यांनी जे करण्याचा आदेश दिला आहे वा जे करण्याला मनाई केली आहे त्याच्याशिवाय दुसरे काहीही न्याय्य वा अन्याय्य नसते असे म्हणणे हे वर्तुळ काढण्यापूर्वी सर्व त्रिज्या समान नव्हत्या असे विधान करण्यासारखे आहे."

जर वरील विधान त्याच्या वाच्यार्थाने आपण मान्य केले, तर सर्वत्र लागू पडणाऱ्या व मानव-निर्मित कायद्याच्या पूर्वीहि अस्तित्वात असणाऱ्या उपजत न्यायबुद्धीच्या संबंधावर, न्यायाच्या तत्त्वावर मोंतेस्क्यूचा विश्वास होता. हे उपजत न्यायबुद्धीवर आधारित संबंध म्हणजे काय? मोंतेस्क्यूने ज्याच्यामध्ये याचे स्पष्टीकरण केले तो हा उतारा असा आहे :

"मानव-निर्मित कायद्याच्या पूर्वी अस्तित्वात असलेले संबंध असे आहेत : उदाहरणार्थ, जर मानव समाज अस्तित्वात असेल, तर त्यांच्या कायद्यांशी जुळवून घेणे योग्य ठरेल; ज्यांना दुसऱ्या प्राण्यापासून फायदा झाला असेल त्यांनी कृतज्ञता दाखविली पाहिजे; जर एखाद्या बुद्धीमान व्यक्तीने दुसरीला घडविले असेल तर त्या घडविलेल्या व्यक्तीने आपला आधार पूर्वीसारखाच टिकवून ठेवलाच पाहिजे; जर एका बुद्धिमान व्यक्तीने दुसरीला दुखविले, तर तो सूडास पात्र ठरेल, वगैरे, वगैरे."

मानव-निर्मित कायद्याच्या पूर्वीच्या न्यायोचित संबंधांची ही यादी पद्धतशीर वाटत नाही. परंतु जर हा उतारा लक्षपूर्वक वाचला, तर असे दिसेल की सरतेशेवटी सर्व गोष्टी दोन संकल्पनांत आणून बसविणे शक्य आहे. त्या संकल्पना म्हणजे मानवी समता व व्युत्क्रामता या होत. या बुद्धिनिष्ठ व गतकालीन कायद्यांना, या सर्वोच्च कायद्यांना, मानवातील नैसर्गिक समता व या मूलभूत समतेतून निघणारे व्युत्क्रामतेचे बंधन यांचा आधार आहे.

हे गतकालीन कायदे कार्यकारणपर सिद्धांत नाहीत हे उघड आहे; तर मग ते आज्ञा-वाचक कायदे असलेच पाहिजेत. परंतु ते असे आज्ञास्वरूपी कायदे आहेत की ज्यांचा उगम वैयक्तिक विधिकर्त्याच्या इच्छेतून होत नाही; किंबहुना मोंतेस्क्यूच्या मते, ते निसर्गाशी वा मानवी बुद्धीशी एकरूप असतात.

तेव्हा कायद्याचा तिसरा प्रकार असला पाहिजे. विविध समाजांनी अंमलात आणलेल्या मानव-निर्मित कायद्याच्या पलीकडे आणि हे कायदे व त्यांच्यावर पडणारे प्रभाव यांच्यातील परस्परसंबंध प्रस्थापित करणाऱ्या कार्यकारणात्मक सिद्धांताच्याही पलीकडे असे आज्ञा-स्वरूपी कायदे असलेच पाहिजेत की जे सर्वत्र लागू पडतात, ज्यांचा विधिकर्ता अज्ञात आहे. कदाचित तो विधिकर्ता स्वतः परमेश्वरही असेल, कारण मोंतेस्क्यू तसे सुचवितो असे वाटते, पण त्याच्या मनात खरोखर आहे ते हेच आहे अशी आपल्याला खात्री वाटू शकत नाही.

मोंतेस्क्यूच्या विवेचनाच्या गाभ्याला आपण आता येऊन पोचलो आहोत. या नैसर्गिक कायद्यांना, सर्वत्र लागू पडणाऱ्या बुद्धीच्या या कायद्यांना, मोंतेस्क्यूच्या स्वतःच्या विचारांत स्थान नाही असेही प्रत्यक्षात म्हणणारे काहीजण आहेत. मोंतेस्क्यू सावधगिरीखातर वा सवयीने यांना चिकटून राहिला असला पाहिजे, क्रांतिकारकांना वाटते त्यापेक्षा काही

बाबतीत ते जास्त स्थितीप्रिय नेहेमीच असतात. मोंतेस्क्यूमध्ये जें अर्थपूर्ण आहे ते म्हणजे मानव-निर्मित कायद्यांचे समाजशास्त्रीय विश्लेषण व सामाजिक स्वभावाला नियतीवाद लावणे हे होय. त्याच्या विचारांच्या तर्कशास्त्राची फक्त तीन मूलतत्त्वे आहेत. ती अशी : मानव-निर्मित कायद्यांच्या विविधतेचे विश्लेषण, बहुविध कारणाच्या आधाराने या विविधतेचे विश्लेषण आणि शेवटी, कायद्याच्या शास्त्रीय विवरणातून निघालेला व विधिकर्त्याला दिलेला व्यवहारी सल्ला.

या अर्थाने, मोंतेस्क्यू हा खरा प्रत्यक्षप्रमाणवादी समाजशास्त्रज्ञ होईल. तो लोकांना ते एका विशिष्ट तऱ्हेने का राहतात हे सांगतो. इतर मानव स्वतःला जेवढे समजू शकतात त्यापेक्षा समाजशास्त्रज्ञाला त्यांचा जास्त चांगला समज असतो, कारण सामुदायिक जीवन विविध हवामानामध्ये व युगामध्ये जे विशिष्ट स्वरूप धारण करते त्याची कारणे तो शोधून काढतो. याप्रमाणे तो निरनिराळ्या समाजांना त्यांच्या स्वभावानुसार, म्हणजे त्यांची शासनपद्धती, त्यांचे हवामान व त्या राष्ट्राचे सर्वसाधारण तत्त्व यांना अनुसरून, राहण्यास साहाय्य करतो. या योजनेमध्ये मानवी बुद्धी वा मनुष्य-स्वभाव यांचे अधिष्ठान असलेल्या सर्वत्र लागू पडणाऱ्या कायद्यांना स्थान नाही. कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाच्या पहिल्या पुस्तकांतील पहिले प्रकरण महत्त्वाचे नाही किंवा विचार करण्याच्या पारंपारिक पद्धतीचा तो मोंतेस्क्यूतील एक अवशेष असेल.

या विवेचनाने, मोंतेस्क्यूला न्याय मिळेल असे वाटत नाही. याशिवाय, कोणीही कायद्यांचे संपूर्णपणे नियतीवादी तत्त्वज्ञान त्याच्या तार्किक टोकापर्यंत नेले आहे. असे मला वाटत नाही कारण, तसे केले तर, गणतंत्र व हुकूमशाही यांच्या गुणदोषांचे मोजमाप करतांना सर्वत्र लागू पडणारे असे काहीही आपण म्हणू शकलो नसतो. जरी अशा मूलगामी सापेक्षता-वादाची कल्पना करता येणे शक्य असले, तरी तो मानवांना असाध्य असावा असे वाटते.

तेव्हा ज्याच्याकडे मोंतेस्क्यू थोड्याफार अव्यवस्थितपणे जातो आहे ते तत्त्वज्ञान आहे तरी काय? मोंतेस्क्यूने दिलेले उत्तर असे आहे. पहिल्या पुस्तकाच्या प्रथम प्रकरणांत त्याने निरींद्रिय निसर्गापासून ते मानवापर्यंत एका वस्तुमात्राच्या श्रेणीचा प्रकार सुचविला आहे. वस्तुमात्राचा प्रत्येक प्रकार कायद्याच्या अधीन आहे. अचेतन पदार्थांच्या बाबतीत, हे कायदे निव्वळ साधे कार्यकारण सिद्धांत आहे. ज्यांचे उल्लंघन करता येत नाहीत असे ते अपरिहार्य कायदे आहेत. जेव्हा आपण सजीव प्राण्यांचा विचार करतो, तेव्हासुद्धा ते कायदे कार्यकारणपर सिद्धांतच असतात, पण ते जास्त गुंतागुंतीच्या स्वरूपाचे असतात. शेवटी, आपण जेव्हा मानवापर्यंत येऊन पोचतो, तेव्हा या कायद्याचे-कारण मोंतेस्क्यू असे म्हणाला होता की ते बुद्धीमान प्राण्याला लावता येतात—उल्लंघन करणे शक्य आहे, कारण बुद्धिसमवेत स्वातंत्र्य येते. मानवी वर्तमानाशी संबंध येणारे कायदे अटळ कार्यकारणवादाच्या वर्गात समाविष्ट होत नाहीत.

म्हणून जे नेहेमीच विरोधाभासात्मक वाटले व जे लिऑं ब्रुशविक्या याने विशेषतः आपल्या 'सदसद्विवेकबुद्धी व पाश्चात्य तत्त्वज्ञान यांची प्रगती' या ग्रथांत आपल्या नापसंतीसह उद्धृत केले ते सूत्र असे :

"खरोखर, अचेतन जगताप्रमाणेच बुद्धिशाली जगतालाहि शासन असलेच पाहिजे कारण जरी बुद्धिशाली जगताचेही मूळ व्याख्येप्रमाणेच अपरिवर्तनीय स्वरूपाचे कायदे आहेत तरी अचेतन जगत् आपल्या कायद्यांचे जितक्या निष्ठेने पालन करते तितक्या निष्ठेने बुद्धिशाली जगंत त्यांचे पालन करीत नाही. याचे कारण असे की व्यक्तिशः बुद्धिमान प्राणी त्यांच्या स्वभावाने बांधलेले असतात व म्हणून स्खलनशील असतात. तरीसुद्धा त्यांच्या स्वभावामुळे ते स्वतंत्रपणे कृती करतात."

अचेतन जगताच्या तुलनेने बुद्धिमान जगत निकृष्ट असते असे हा उतारा गृहीत धरल्याचे सुचवितो कारण बुद्धिमान जगताच्या कायद्यांचे—बुद्धिमान प्राण्यावर शासन चालविणाऱ्या बुद्धिनिष्ठ कायद्यांचे—उल्लंघन करता येते. परंतु, वस्तुतः, बुद्धिनिष्ठ कायद्यांच्या संभाव्य उल्लंघनाला बुद्धिमान् जगताच्या निकृष्टपणाचा पुरावा मानण्याची गरज नाही; उलटपक्षी, त्याला मानवी स्वातंत्र्याचा पुरावा व अभिव्यक्ति मानता येईल.

प्राण्यांच्या या अध्यातमानंतर कायद्यांचे रहस्य या ग्रंथात "निसर्गाच्या कायद्याविषयी" या मथळ्यांचे दुसरे प्रकरण येते. त्यामध्ये मोंतेस्क्यूने नैसर्गिक मानवाची व्याख्या म्हणजे जणु काही समाज अस्तित्वांत येण्यापूर्वीच्या मानवाची मानव या नात्याने त्याने केलेली संकल्पना दिली. समाजांत न राहिलेले मानव कधीकाळी अस्तित्वात होते असा मोंतेस्क्यूला विश्वास वाटत होता असा याचा अर्थ होत नाही, तर त्याच्या सामुदायिक अस्तित्वा-पासून अलग असतांना मानव काय असतो याची कल्पना आपण बुद्धीच्या साहाय्याने करू शकतो.

या प्रकरणांत मोंतेस्क्यूने हॉब्जच्या निसर्ग-सिद्धांताचे खंडन करण्याचा प्रयत्न केला. माझ्या मते हे खंडन आपल्याला त्याच्या विचारातील मूलभूत विषयांच्या आकलनाचे साधन मिळवून देते.

प्रत्यक्षात, मानव जात्या युद्धप्रिय नाही हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न मोंतेस्क्यू करीत होता. निसर्गाची स्थिती ही सर्वत्र युद्धग्रस्ततेची स्थिती नाही, तर किंबहुना ती स्थिती खऱ्या शांततेची नसली तरी तिला युद्ध व शांतता यांतील फरकाची ओळखसुद्धा नसते. परंतु हॉब्जच्या खंडनाची काळजी मोंतेस्क्यूला का वाटली? ती पुढील कारणासाठी वाटली : निसर्ग-स्थितीसंबंधीच्या हॉब्जच्या मताप्रमाणे, जर मानवाला त्याच्या इच्छांचे समाधान करण्याचे पूर्ण स्वातंत्र्य मिळाले तर त्याचे बरोबरीच्या मानवाशी ताबडतोब मतभेद होतात;

म्हणून भांडखोर जातींवर शांतता लादू शकणारी व तिला सुरक्षितता देऊ शकणारी जी एकमेव राजकीय एकतंत्री हुकुमशाही होती तिचे समर्थन करणे व्हॉब्जला तार्किकदृष्ट्या भाग पडले. दुसऱ्या पक्षी, मोंतेस्क्यूला निसर्ग-स्थितीमध्ये युद्धाचे मूळ सापडले नाही आणि या तथ्याचा तर्कशुद्ध परिणाम असा झाला की, युद्ध हे विषमतेप्रमाणेच समाज-रचनेचा परिणाम असल्याचे त्याच्या दृष्टोत्पतीस आले. मोंतेस्क्यूच्या विचाराप्रमाणे, युद्ध ही मानवत्व-दर्शक घटनेपेक्षाही जास्त प्रमाणांत समाजजन्य घटना आहे. यावरून असे दिसते की जर युद्ध आणि विषमता यांचा संबंध समाजाच्या मूलतत्त्वाशी येत असेल आणि मानवाच्या सत्वाशी येत नसेल, तर सामुदायिक जीवनाशी अविभाज्य असलेल्या युद्ध व विषमता यांचे उच्चाटन न करता त्यांची तीव्रता कमी करणे वा ती माफक करणे हा राजकारणाचा हेतु होईल.

बुद्धीच्या आधाराने मांडलेल्या या दोन पक्षावर विचार करणे मनोरंजक ठरेल. युद्ध हे मनुष्य-स्वभावांत अनुस्यूत व आदियुगीन असल्याचा पक्ष मांडणाऱ्या व्हॉब्जचा शेवट शांतता राखू शकणाऱ्या एकमेव अशा एकतंत्री सत्तेचे समर्थन करण्यात झाला. उलट-पक्षी, युद्ध व विषमता या सामाजिक घटना वाटल्याने मोंतेस्क्यूला त्यांचे निर्मूलन करण्या-साठी प्रोत्साहन मिळाले नाही. युद्धाचे सामाजिक स्वरूप मान्य केल्याने जणु काही आपण संपूर्ण शांततेचे मनोराज्य सोडून देतो. जर युद्ध ही मानवत्व-सूचक घटना असली तर आपण संपूर्ण शांततेचे स्वप्न पाहू शकतो. जर युद्ध ही समाजजन्य घटना असेल, तर आपण फक्त नेमस्तपणाच्या आदर्शाकडे येऊन पोचतो.

झ्याँ झ्याकस् रूसोच्या भूमिकेशी मोंतेस्क्यूच्या भूमिकेची तुलना करणे हेसुद्धा मनोरंजक ठरेल. मोंतेस्क्यू व व्हॉब्ज यांच्यातील विरोधासारखा विरोध येथेही आपल्याला आढळेल. मानवी बुद्धीने कल्पना केलेल्या एका निसर्ग-स्थितीचा रूसोने उल्लेख केला. ती समाजा-साठी एक प्रकारची कसोटी म्हणून उपयोगी पडते. काय व्हायला पाहिजे याचा या कसोटीचा उपयोग करून, तो जनतेच्या संपूर्ण सार्वभौमत्वाच्या संकल्पनेला येऊन पोचला. ज्याला निसर्ग-स्थिती एक कसोटी म्हणून उपयोगी पडत नव्हती तो मोंतेस्क्यू, विषमता समाजातून उत्पन्न होते, एवढे सांगण्यावरच थांबला. आपण नैसर्गिक समतेकडे परत गेले पाहिजे असा यातून त्याने निष्कर्ष काढला नाही; तर समाजातूनच उत्पन्न होणाऱ्या विषमतांची तीव्रता आपण शक्य तितकी कमी केली पाहिजे एवढाच निष्कर्ष त्याने काढला.

मोंतेस्क्यूची निसर्ग-स्थितीची संकल्पना फक्त त्याच्या संपूर्ण राजकीय तत्त्वज्ञानाची निद-र्शक आहे. असे नाही तर नवव्या व दहाव्या पुस्तकांचा म्हणजे त्याने आंतरराष्ट्रीय काय-द्यांना वाहिलेल्या दोन पुस्तकांचा उगम त्या संकल्पनेतूनच होतो. त्याच्या ग्रंथाच्या प्रारंभी केलेल्या म्हणजेच पहिल्या पुस्तकाच्या तिसऱ्या प्रकरणांत आढळणाऱ्या ठाम विधानांनी या पुस्तकांची खरोखरच दिशा ठरून गेलेली आहे. ती विधाने अशी आहेत :

' आंतरराष्ट्रीय कायदा स्वाभाविकपणे या तत्त्वावर प्रस्थापित झाला आहे की, शांततेच्या काळी निरनिराळ्या राष्ट्रांनी त्यांना शक्य होईल तेवढे एकमेकांचे सर्वतोपरी कल्याण केलेच पाहिजे आणि युद्धाच्या काळामध्ये त्यांच्या खऱ्या हितसंबंधांना धोका न पोचू देता, शक्य तितकी कमी इजा एकमेकांना केली पाहिजे.

युद्धाचे उद्दिष्ट विजय असते; विजयाचे उद्दिष्ट लाभ व लाभाचे उद्दिष्ट स्वतःजवळ असलेल्याची जोपासना हे असते. या आणि मागील तत्त्वातून ज्यांच्यामुळे आंतरराष्ट्रीय कायदा तयार होतो ते सगळे नियम निघतात.'

हा उतारा महत्त्वाचा आहे कारण तो हे दाखवून देतो की कायद्याचे रहस्य या ग्रंथामध्ये मानव-निर्मित कायद्यांतील कार्यकारण संबंधाचे शास्त्रीय विश्लेषण समाविष्ट आहे, एवढेच नव्हे, तर त्याबरोबर आंतरराष्ट्रीय कायद्यांचे जे उद्दिष्ट मोंतेस्क्यूला अभिप्रेत होते त्याच्या अनुरोधाने समुदायांतील परस्परसंबंधाचे नियंत्रण करणाऱ्या विश्लेषणाचाही समावेश होतो. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, ज्या उद्दिष्टांकडे समाजाची प्रवृत्ति वळायलाच पाहिजे त्यांचे स्वरूप तर्कशुद्ध विश्लेषणाने ठरविता येते.

मोंतेस्क्यूचे तत्त्वज्ञान म्हणजे ऑग्युस्त कोंतने त्याचे वैशिष्ट्य म्हणून उल्लेखिलेला अतिसुलभ नियतीवाद नाही वा ते नैसर्गिक कायद्याचे पारंपारिक तत्त्वज्ञानही नाही. या दोन्हींचाहि संयोग करण्याचा तो एक मौलिक प्रयत्न होता.

त्याच्या विचाराची जी विविध स्पष्टीकरणे दिली गेली आहेत. त्याचे हे कारण आहे. प्रसिद्ध लेखकातून निवडलेल्या अनेक स्पष्टीकरणाचे मी परीक्षण करणार आहे.

यातील पहिले स्पष्टीकरण जर्मन इतिहासकार फ्रेडरिक मैनके याचे आहे. त्याने आपल्या "ऐतिहासिकतावादाचा उगम" या अभिजात ग्रंथातील एक प्रकरण मोंतेस्क्यूला दिले. अठराव्या शतकातील विचार प्रवाहामध्ये अनेकांचे वैशिष्ट्य असलेला विवेकवादी विश्वमुक्तिवाद व एकोणिसाव्या शतकांतील ऐतिहासिक पंथामध्ये जी प्रसिद्धी पावली ती विशिष्टतांची ऐतिहासिक जाणीव यामध्ये मोंतेस्क्यूचा सिद्धांत हेलकावे खात होता.

ऐतिहासिक समुदायांच्या विविधततेवर भर देणाऱ्या विधानासमवेतच एका विवेकवादी व सर्वत्र लागू पडणाऱ्या व्यवस्थेच्या तत्त्वज्ञानांतून उत्स्फूर्त झालेली विधानेहि मोंतेस्क्यूत आढळतात हे संपूर्णपणे खरे आहे. परंतु, मोंतेस्क्यूचे विचार म्हणजे या दोन स्फूर्तिस्रोतांत कशीबशी घडवून आणलेली तडजोड, निव्वळ ऐतिहासिकतावादाचा क्रमाक्रमाने घेण्यात येणाऱ्या शोधातील एक पायरी मानलेच पाहिजे याची तितकीशी खात्री वाटत नाही. विचार करण्याच्या दोन पद्धतींचा संयोग करण्याचा एक वाजवी परंतु अपूर्ण प्रयत्न

त्याच्याकडे पाहणे हेंसुद्धा शक्य आहे. संत्रस्त मानवी बुद्धीतून या दोनपैकी एकाही विचार-पद्धतीचा लोप होणे शक्य नाही.

दुसरे भाष्य हे मार्क्सवादी असलेल्या एम. अल्थसर यांच्या 'राजकारण व इतिहास' या ग्रंथातील आहे. या भाष्यामध्ये मोंतेस्क्यूतील विसंगती ही जास्त सोपी व लक्षवेधी म्हणजे त्याची मौलिक व अलौकिक बुद्धिमत्ता व त्याची प्रतिगामी मते यांतील विसंगती होय, असे मानले जाते. या स्पष्टीकरणामध्ये सत्यांश आहे. अठराव्या शतकातील वैचारिक संघर्षात, ज्याला काही बाबतींत प्रतिगामी म्हणता येईल. अशा एका गटांत मोंतेस्क्यू सामील होता. ज्याला जवळजवळ पौराणिक काळ म्हणावे लागेल त्यामध्ये ज्या अस्तित्वांत होत्या आणि ज्या नष्ट झालेल्या आहेत त्या संस्थाकडे आपण पुन्हा परत जावे वा त्यांना पुन-प्रस्थापित करावे या विचाराचे त्याने समर्थन केले. अठराव्या शतकांमध्ये, त्यांतही विशेषेकरून त्याच्या पहिल्या अर्ध्या भागामध्ये, राजसत्ताक पद्धतीचा सिद्धांत हा फ्रान्समधील राजकारणा: वर लेखन करणाऱ्या लेखकांमधील एका मोठ्या वादाचे केंद्र झाला होता. या वैचारिक संघर्षामध्ये ज्याला वादाचा मुद्दा म्हणता आले असते तो म्हणजे राजसत्ताक पद्धतीतील अमीर-उमराव वर्गाचे, सरदारवर्गाचे स्थान हा होय. ठोकळमानाने, यामध्ये दोन विरोधी पंथ होते. रोमनवादी पंथाने फ्रान्समधील राजाच्या अनिर्बंध सत्तेचा मागोवा रोमच्या सार्वभौम साम्राज्यापर्यंत नेऊन पोचविला व फ्रान्सच्या राजाला या साम्राज्याचा वारस मानले. या मताप्रमाणे, फ्रान्सच्या राजाच्या अनिर्बंध सत्तेच्या दाव्याला इतिहासाचे समर्थन होते. दुसरे विवरण तथाकथित जर्मनवादी पक्षाचे होते. त्याने फ्रँक लोकांनी गॉल लोका-वर मिळविलेल्या विजयातून फ्रान्समधील सरदारवर्गाच्या समाजातील विशेष स्थानाचा मागोवा घेतला आणि इतिहासांतून मिळणाऱ्या समर्थनाने या विशेष स्थितीचा पाठपुरावा केला. (या वादाचा शेवटसुद्धा, ज्यांचा पुढील शतकांत विकास झाला, त्या सिद्धांतामध्ये झाला आणि संभाव्यतेच्या दृष्टिकोणातून बोलायचे तर ज्यांना वंशवादी म्हणता आले असते. अशा कल्पनामध्ये या वादाची परिणती झाली. उदाहरणार्थ, सरदारवर्ग हा जर्मन कुलोत्पन्न होता तर सामान्य लोक गॅलो–रोमन होते हा सिद्धांत.) जेतेपणाचा अधिकार हा आज विषमतेच्या राजवटीला चालू ठेवण्याचे दुबळे समर्थन मानला जातो; परंतु अठराव्या शतकामध्ये, सामाजिक श्रेणींचा वाजवी आधार म्हणून तो पुष्कळदा चालून जात होता.

आपण कायद्याचे रहस्य या ग्रंथाच्या फक्त शेवटच्या तीन पुस्तकांचे अवलोकन केले तरी असे आढळेल कीं या दोन पंथातील वादामध्ये मोंतेस्क्यू जर्मनवादी पक्षाकडे होता. परंतु, त्या पक्षांत सामील असतानाही, सरदारवर्गाच्या अधिकाराच्या कडव्या सैद्धांतिका-मध्ये सर्वसाधारणपणे आढळत होती त्यापेक्षा जास्त मार्मिकता, त्या पंथाच्या भूमिकेत आवश्यक असलेले बदल व त्या भूमिकेच्या मर्यादा यांचीही जाणीव तो दाखवीत होता.

अकराव्या पुस्तकाच्या सहाव्या प्रकरणाच्या म्हणजे इंग्लंडच्या घटनेवरील प्रसिद्ध प्रकरणाच्या शेवटी असे एक विधान आढळते की सत्तेच्या समतोलाचा आधार असलेल्या इंग्रजांच्या स्वातंत्र्याचा जन्म जंगलात–म्हणजे जर्मनीच्या अरण्यात–झाला. निस्संशयपणे, राज्यातील मध्यस्थ-मंडळ या नात्याने सरदारवर्गाला मिळालेल्या विशेष अधिकारांचे जतन करण्याच्या कार्यात मोंतेस्क्यू गुंतलेला होता.

हे लक्षात ठेवले पाहिजे कीं कोणत्याहि अर्थाने, मोंतेस्क्यू हा समतेचा पुरस्कार करणारा सैद्धांतिक तर नव्हताच, पण त्याहीपेक्षा कमी प्रमाणात तो जनतेच्या सार्वभौमत्वाचा पुरस्कर्ता सैद्धांतिक होता. समाज-व्यवस्थेच्या मूलतत्त्वाशी त्याने सामाजिक विषमतेचा संबंध जोडला व म्हणून त्याला विषमतेशी फार सुलमतेने पटवून घेता आले. जर एम. अल्थसरप्रमाणे एखाद्याचा विश्वास असला की, समता व जनतेचे सार्वभौमत्व या अशा राजकीय संकल्पना आहेत की, ज्या एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकांतील क्रांत्यांतून, फ्रेंच व रशियन या देशातील क्रांत्यातूनहि टिकून राहिल्या आहेत, जर एखाद्याला असा विश्वास वाटत असेल की समता व जनतेचे सार्वभौमत्व यांच्या दिशेने इतिहास प्रगत होतो आहे, तर मोंतेस्क्यूला (१७८९ च्या राज्यक्रांतीपूर्वीच्या) फ्रान्समधील राजवटीचा सैद्धांतिक म्हणून संबोधण्यात व त्या अर्थाने तो खरोखरच प्रतिगामी होता असे म्हणण्याला एखाद्याला समर्थन मिळेल.

परंतु तो प्रश्न जास्त गुंतागुंतीचा आहे. त्याने उल्लेख केलेल्या विवक्षित संस्थांच्या बाबतीत इतिहास कोणताही निर्णय देवो, पण त्याचे अंतिम मत असे होते की समाज-व्यवस्थेचे मूलघटक विजातीय असतात व सामाजिक सत्ता व शासनाची सत्ता यांच्यात सरदारवर्गाने संतुलन घडवून आणणे ही स्वातंत्र्याची अट होय. येथे समतेवर आधारित लोकशाहीतील सर्वोत्तम नागरिक वा सोव्हिएट रशियासारख्या राज्यपद्धतीतील कम्युनिस्ट पक्षाचे युयुत्सु कार्यकर्तेसुद्धा आणि तसेच राजसत्ताक पद्धतीतील सरदारवर्ग यांचा ज्याच्यामध्ये समावेश होतो तो सरदारवर्ग असा त्या शब्दाचा अर्थ अभिप्रेत आहे.

उदारमतवाद हे मोंतेस्क्यूचे राजकीय तत्त्वज्ञान होते; सामान्य जनता, सरदारवर्ग आणि फ्रान्समधील राजा वा इंग्लंडमधील राजसत्ताक पद्धती यांच्यातील समतोलाने वा रोमन गणतंत्रातील सामान्य जनता व प्रतिष्ठित वर्ग, सामान्य लोक व पिढीजात खानदानी सरदारवर्ग यांच्यातील समतोलाने म्हणजे सत्तांच्या समतोलाने सत्तेच्या नियमनाची आगाऊ तरतूद करणे हे राज्यव्यवस्थेचे उद्दिष्ट आहे. ज्याच्यामध्ये राजकीय सत्तेच्या नियमनासाठी सत्तांच्या समतोलाची आवश्यकता असते, त्या विजातीय घटकांच्या श्रेणी-बद्ध समाजाच्या त्याच मूलभूत संकल्पनेची ही निरनिराळी उदाहरणे आहेत.

जर हे मोंतेस्क्यूचे अंतिम मत असेल, तर तो प्रतिगामी होता हे अजिबात सिद्ध होत नाही. अठराव्या शतकांतील फ्रान्समधील वैचारिक संघर्षाच्या भाषेत, तो निसंशयपणे प्रतिगामी होता. फ्रान्समध्ये राज्यक्रांती होईल असा त्याला अंदाज करता आला नाही. वा तशा क्रांतीची त्याने इच्छा केली नव्हती. कदाचित त्याने नकळत त्या क्रांतीचा मार्ग सुगम केला असेल कारण इतिहासातील कोणत्या घटनेचा मार्ग कोणी सुगम केला हे सत्य त्या घटनेच्या पूर्वी वा नंतरही आपल्याला कधीही कळत नाही; परंतु फ्रान्सधील राज्य-क्रांतीची त्याने जाणूनबुजून इच्छा केली नव्हती. ज्या परिस्थितीत एखादा माणूस जगला त्यापेक्षा वेगळ्या परिस्थितीत त्याने काय केले असते याचा जितका अंदाज करता येणे शक्य आहे तितका केल्यावर अशी कल्पना सुचते की, अनिवार्य गरज भासती तर मोंतेस्क्यूने घटना समितीचा पुरस्कार केला असता. परंतु तो लवकरच दुसऱ्या बाजूला गेला असता आणि त्याच्यासारख्या उदारमतवाद्याप्रमाणेच, त्यालाही देशांतर, वधस्तंभ वा क्रांतीच्या प्रक्षोभकारक प्रचंड उलथापालथीपासून देशातल्या देशात दूरवर स्थलांतर यापैकी एकाची निवड करावी लागली असती.

परंतु जरी राजकीय बाबतीत तो प्रतिगामी असला तरीसुद्धा जी अद्यापीही गतार्थ वा कालबाह्य झालेली नाही अशा एका विचारपद्धतीचा मोंतेस्क्यू एकमेव प्रतिनिधी आहे. एखाद्या विशिष्ट कालखंडात समाजाची संरचना कशीही असली तरी मोंतेस्क्यूच्या पद्धतीने विचार करणे नेहमीच शक्य आहे. एखाद्या समाजातील विजातीय घटकांच्या वैचित्र्य-पूर्णतेचे विश्लेषण करणे आणि सत्तांच्या समतोलातून नेमस्तपणा व स्वातंत्र्य यांच्या हमीसाठी प्रयत्न करणे ही ती पद्धती होय.

लिआँ ब्रुंशव्हिक्ग यांच्या 'सदसद्विवेकबुद्धी आणि पाश्चात्य तत्त्वज्ञान यांची प्रगती' या ग्रंथातील मोंतेस्क्यूवरच्या छोट्या प्रकरणात तिसरे भाष्य सापडू शकते. त्यामध्ये मोंतेस्क्यूचा विचार क्लिष्ट व परस्परविसंगत आहे असे प्रतिपादन केले आहे.

ब्रुंशव्हिक्ग लिहितो की एका अर्थाने मोंतेस्क्यूने आपल्याला शुद्ध समाजशास्त्राचा (यातून तो विश्लेषणात्मक समाजशास्त्राचा उल्लेख करतो) एक अद्वितीय ग्रंथ दिला आहे. परंतु, या शुद्ध समाजशास्त्राशिवाय, मोंतेस्क्यूमध्ये दुसरा कोणताही पद्धतीरपणा आढळत नाही असे वाटून घेण्याकडे ब्रुंशव्हिक्गचा कल होता. 'अचेतन जगताप्रमाणेच बुद्धिशाली जगतालाही शासन असलेच पाहीजे' या मी चर्चा केलेल्या ओळी त्याने उद्धृत केल्या आहेत. आणि ज्या कायद्यांच्या अधीन बुद्धीशाली जगत् आहे त्यांच्या त्या जगताकडून उल्लंघन होण्याच्या शक्यतेमध्ये अनुस्यूत असलेल्या विरोधाभासावर त्याने भर दिलेला आहे. डेकोर्टच्या संकल्पना (उदाहरणार्थ, एखाद्याने वर्तुळ काढण्यापूर्वी सगळ्या त्रिज्या समान असतात, जसे न्याय व अन्याय हे मानवनिर्मित कायद्यांच्या पूर्वीही अस्तित्वात असतात)

आणि ॲरिस्टॉटलच्या परंपरेतून निघालेल्या शासन-प्रकारांच्या जणु काही अनुभवजन्य वाटाव्यात असा वर्गीकरणाचा प्रकार या दोन टोकामध्ये मोंतेस्क्यूची वैचारिक आंदोलने ब्रुंशव्हिकगने दाखविली. शेवटी, त्याला मोंतेस्क्यूच्या विचारांमध्ये ऐक्य वा सुसंगती दिसली नाही आणि उदारमतवादाच्या मूल्यांतून उस्फूर्त झालेल्या प्रगतीचे गर्भित तत्त्वज्ञान वाचकांना तरीसुद्धा कायद्याचे रहस्य या ग्रंथात आढळले एवढाच फक्त निष्कर्ष त्याने काढला.

मोंतेस्क्यूमध्ये पद्धतशीरपणा नाही हे खरे आहे. परंतु एक सूत्रबद्ध वैचारिक प्रणाली नसणे हे ऐतिहासिक समाजशास्त्राच्या प्रवृत्तीशी कदाचित सुसंगत असावे. मोंतेस्क्यूच्या विचारातील गुंतागुंत सोडविणे कठीण असले तरी ते परस्पर-विसंगत असल्याचे जितके ठामपणे सांगितले जाते तसे ते नसतात असे साक्षेपी वाचकाला आढळेल.

परंतु मोंतेस्क्यूचा निरोप घेण्यापूर्वी मला दोन प्रश्नांची उत्तरे हवी त्याहेत. ते प्रश्न असे : मोंतेस्क्यूला समाजशास्त्रज्ञ न मानता त्याला समाजशास्त्राचा अग्रदूत का मानतात? समाजशास्त्राच्या आद्यप्रवर्तकामध्ये त्याला स्थान मिळत नाही या घटनेचे समर्थन काय आहे?

ज्याचा सहज अंदाज करता येतो ते सर्वात सोपे, प्रथम कारण असे आहे की मोंतेस्क्यूच्या काळामध्ये समाजशास्त्र हा शब्द अस्तित्वात नव्हता आणि जो यथावकाश आपल्या संस्कृतीचा भाग झाला त्या या शब्दाचा शोध ऑग्युस्त कोंतने लावला.

जास्त सखोल असे दुसरे कारण हे आहे की मोंतेस्क्यूला आधुनिक समाजात स्वारस्य नव्हते, ऑग्युस्त कोंत वा मार्क्स यांच्यासारख्या ज्यांना आपण समाजशास्त्राचे जनक मानतो त्यांना आधुनिक समाजाचे वैशिष्ट्य असलेल्या गुणांच्या अध्ययनामध्ये स्वारस्य होते. मूलतः औद्योगिक वा भांडवलदारी मानल्या गेलेल्या समाजाचे ते गुण वैशिष्ट्य होते. मोंतेस्क्यूचा आधुनिक समाजाशी संबंध तर येत नव्हताच परंतु त्याने ज्या वर्गीकरण-पद्धती वापरल्या त्या त्याने बहुतांशी अभिजात राजकीय तत्त्वज्ञानातून घेतलेल्या वर्गीकरण-पद्धती होत्या. कायद्याचे रहस्य या ग्रंथात अर्थशास्त्राला प्राधान्य नाही वा राज्यसत्तेच्या बाबतीत समाजाला प्राधान्य नाही.

एका अर्थाने, मोंतेस्क्यू अभिजात तत्त्वज्ञान्यापैकी शेवटचा होता. तरीसुद्धा तो अभिजात तत्त्वज्ञानीच होता कारण समाजाची व्याख्या त्याच्या राज्यव्यवस्थेच्या साहाय्याने मूलतः करता येते असा त्याला विश्वास वाटत होता आणि त्याच्या सिद्धांताची स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेमध्ये परिणती झाली. परंतु, दुसऱ्या अर्थाने, आपण असे खरोखर म्हणू शकतो की, तो समाजशास्त्रज्ञापैकी सर्व-प्रथम होता कारण त्याने समाजाच्या एका संपूर्ण संकल्पनेच्या भाषेच्या आधाराने त्याने अभिजात राजकीय विचारांचे पुनर्विवरण केले आणि समाजशास्त्रीय पद्धतीने, समुदायांच्या सर्व अंगाचे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न त्याने केला.

आपण यामध्ये अशी भर घालू या की, आज समाजशास्त्रज्ञ मानल्या जाणाऱ्याच्या तुलनेने, जी समाजशास्त्रज्ञांच्या व्यवसायाचे जवळजवळ अनिवार्य अंग झाली आहे त्या प्रगतीवरील विश्वास या खोट्या कल्पनेपासून मोंतेस्क्यू मुक्त होता. परंतु, प्रगती या शब्दाच्या ज्या अर्थावर ऑग्युस्त कोंतचा विश्वास होता त्याच अर्थावर मोंतेस्क्यूचा विश्वास नव्हता यात काहीही आश्चर्यकारक नाही. समाजाचे सार त्याच्या राज्यव्यवस्थेत असते असा त्याचा दृष्टिकोन असल्याने, इतिहासाच्या वाटचालीमध्ये समाजाच्या कल्याणाकडे एकमार्गी प्रगती होत असते असे न मानण्याकडे त्याचा तार्किकदृष्ट्या कल होता. त्याच्या पूर्वीच्या अनेकांप्रमाणे, मोंतेस्क्यूला हे माहीत होते की, राजकीय बदल हा प्रगती आणि पीछेहाट यांच्या फेऱ्यातून घडून येतो. त्याच्या विश्लेषणामध्ये, मोंतेस्क्यूने राज्यशास्त्राला मध्यवर्ती स्थान दिले म्हणून त्याला प्रगतीच्या कल्पनेकडे दुर्लक्ष करावेच लागले. अर्थशास्त्र वा विज्ञान यांचा विचार सुरू केल्याबरोबर ती प्रगतीची कल्पना स्वाभाविकपणेच अवतरते. प्रगतीचे आर्थिक तत्त्वज्ञान मार्क्समध्ये आढळते; तर विज्ञानातून होणाऱ्या मानवी प्रगतीचे तत्त्वज्ञान ऑग्युस्त कोंतमध्ये आढळते.



ऑग्युस्त कोंत

– १ –

एक समाजशास्त्रज्ञ या नात्याने मोंतेस्क्यूला मानवी आणि सामाजिक विविधतेची प्रथमतः व सर्वात जास्त तीव्र जाणीव होती, हे आपण पाहिलेच आहे. त्याच्यापुढे उघड दिसणाऱ्या गोंधळाच्या परिस्थितीमध्ये सुव्यवस्था निर्माण करण्याचा प्रश्न होता. त्याने शासन-व्यवस्था वा समाज यांच्या प्रकारांचे निरीक्षण केले; सर्व सामुदायिकतावर प्रभाव पाडणाऱ्या निर्धारक घटकांची नोंद केली; किंबहुना अखेरीस सर्वत्र प्रमाणभूत होणाऱ्या अनेक तत्त्वांची निर्मिती केली. काही बाबतीत त्याच्याकडून त्याचे उल्लंघनही झाले असेल; आणि अशा तऱ्हेने सुव्यवस्था निर्माण करण्यात तो यशस्वी झाला. मोंतेस्क्यूने विविधते-पासून सुरुवात केली आणि प्रयासाने तो मावनी ऐक्याकडे येऊन पोचला.

ऑग्युस्त कोंतला पहिला व आघाडीचा मानवी व सामाजिक ऐक्याचा समाजशास्त्रज्ञ मानावे लागेल. त्याच्या दृष्टीने मानवी इतिहास ही एकच ऐक्याची घटना आहे आणि ऐक्याची ही संकल्पना त्याने एवढी ताणली की अखेरीस त्याची अडचण नेमकी मोंतेस्क्यूच्या अगदी उलट होती. विविधतेचा पुन्हा शोध घेण्यात आणि तिचे स्पष्टीकरण करण्यात त्याला अडचण भासू लागली, कारण त्याच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे पूर्णतः प्रमाणभूत असा समाजाचा एकच नमुना आहे आणि त्याच्याकडे सर्व मानवजातीला पोचले पाहिजे.

कोंतच्या तत्त्वज्ञानाच्या विकासात मानवी ऐक्याची मांडणी, तिचे विकसन व समर्थन करण्याच्या तीन पद्धती दर्शविणारे टप्पे मानता येतील. हे तीन टप्पे त्याच्या तीन प्रमुख

ग्रंथातून दिसून पडतात. १८२० ते १८२६ या काळातील पहिल्या टप्प्यामध्ये स्फुटपत्रे, आधुनिक युगाच्या एकतेचा सर्वांगीण व संक्षिप्त बोध, समाजाच्या पुनर्रचनेसाठी आवश्यक यंत्रणेची योजना, नंतर अध्यामिक शक्तीविषयी विचार आणि विचारवंत व विद्वान यांच्या-संबंधीचे विचार या ग्रंथाचा समावेश होतो. दुसऱ्या टप्प्यामध्ये प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाचे दर्शन आणि तिसऱ्यामध्ये प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीच्या पद्धती यांचा समावेश होतो.

पहिल्या टप्प्यात ऑग्युस्त कोंतने त्याच्या काळच्या समाजाचा विचार केला आणि तो "प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीच्या पद्धती" या ग्रंथाच्या चौथ्या खंडाच्या पुनः प्रकाशित आवृत्तीत शेवटी आला आहे. समाजशास्त्रज्ञ स्वतःच्या ऐतिहासिक कालखंडाचे विश्लेषण हा सामान्यपणे आपला वैचारिक प्रयाणबिंदु म्हणून निवडतात. या बाबतीत ऑग्युस्त कोंत हा एक आदर्श ठरेल. त्याच्या स्फुट-पत्रांत (Opusedes) युरोपियन सामाजाच्या एका ऐतिहासिक काळाचे वर्णन व विश्लेषण आहे.

कोंतच्या मते, एक विशिष्ट प्रकारचा समाज लयाला जातो आहे. आणि त्याच्या डोळ्यादेखत दुसऱ्या प्रकारचा समाज उदयाला येतो आहे. मरणोन्मुख समाजाचे वैशिष्ट्य दोन विशेषणांनी दर्शविले जाते. धार्मिक आणि लष्करी. कॅथॉलिक चर्चने अनुभवातीत श्रद्धेतून मध्ययुगीन समाजात ऐक्य-भावना निर्माण केली होती. लष्करी कर्तृव व धार्मिक विचारसरणी या दोन्हीनाही समाजावरील प्रभाव सारखाच काळ टिकून राहिलेला आहे. महान योद्धांना समाजात श्रेष्ठ दर्जा दिला जातो या गोष्टीतूनच हा प्रभाव व्यक्त होतो. नव्याने उदयाला येणारा समाज विज्ञाननिष्ठ व औद्योगिक आहे. ज्या अर्थाने अस्तमान समाज धार्मिक होता, त्याच अर्थाने हा नवा समाज विज्ञाननिष्ठ आहे. भूतकाळामध्ये धर्मवेत्त्यांचे हे जसे प्रतिनिधिक विचार मानले जात असत, तसाच वैज्ञानिकांचे विचार हे आधुनिक युगाचे प्रतिनिधिक विचार आहेत. समाजव्यवस्थेला बौद्धिक व नैतिक आधार मिळवून देणारा सामाजिक वर्ग म्हणून धर्मगुरुंची वा धर्मवेत्त्यांची जागा वैज्ञानिक घेत आहेत. धर्मगुरुच्या अध्यात्मिक शक्तीचा वारसा वैज्ञानिकाकडे येतो आहे. प्रभावी वैचारिक पद्धतीचा आदर्श आणि समाजव्यवस्थेला आधारभूत कल्पना समाजापुढे जे मांडतात त्यांच्यामध्ये प्रत्येक युगाची अध्यात्मिक शक्ति साकारते असे ऑग्युस्त कोंतने त्याच्या प्रारंभीच्या स्फुटपत्रांमध्ये मत दिले आहे. याशिवाय, जसे वैज्ञानिक धर्मगुरुंची जागा घेत आहेत, तसेच त्या शब्दाच्या व्यापक अर्थाने, उद्योगपती म्हणजे व्यापारी, व्यवस्थापक आणि भांडवलदार या सर्वांचा समावेशक अर्थाने, योध्यांची जागा घेत आहेत. खरोखर, मानव वैज्ञानिक पद्धतीने विचार करू लागतो, त्या वेळेपासून मानवाविरुद्ध मानवाचा लढा ही समुदायाची प्रमुख क्रिया राहत नाही, तर मानवाचा निसर्गाशी लढा, नैसर्गिक साधनसंपत्तीचा पद्धतशीर वापर ही प्रमुख क्रिया होते.

ऑग्युस्त कोंत ज्या समाजात स्वतः जगला, त्याबाबत त्याच्या विश्लेषणातून त्याने असा निष्कर्ष काढला की बौद्धिक सुधारणा ही सामाजिक सुधारणेची मूलभूत अट आहे. संकटावस्थेतील समाजाची पुनर्रचना क्रांतीच्या अपघातांनी वा हिंसेने होत नाही तर शास्त्राच्या संश्लेषणाने व प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीशास्त्राच्या निर्मितीने ती साध्य करता येते.

आधुनिक समाज संकटावस्थेत आहे. म्हणून एका समाजव्यवस्थेचा लय होऊन दुसरी समाजव्यवस्था उदयाला येते आहे असा अनेक समकालीनाप्रमाणे कोंतला विश्वास वाटत होता.

लष्करी-धार्मिक समाज व विज्ञाननिष्ठ-औद्योगिक समाज यांच्यातील परस्पर-विरोधाच्या भाषेत तत्कालीन संकटावस्थेच्या या विश्लेषणाचा परिणाम असा झाला की समाजसुधारक कोंत हा मार्क्सप्रमाणे क्रांतीचा वा मोंतेस्क्यू किंवा तॉकव्हील यांच्याप्रमाणे उदारमत-वादाचा सिद्धांती झाला नाही तर तो प्रत्यक्षार्थवादी शास्त्राचा आणि विशेषेकरून ज्याला तो समाजशास्त्र असे नाव देतो त्या सामाजिक शास्त्राचा सिद्धांती झाला.

दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर समकालीन समाजाच्या विवरणातून विचाराची सर्व-साधारण नवी दिशा ठरून जाते. प्रथमतः मोंतेस्क्यू हा फ्रान्सच्या राजेशाहीची संकटावस्था पहात होता. त्याच्या एकंदर व्यापक संकल्पनांची मूळे या संकटावस्थेत होती. कोंत दोन सामाजिक प्रकारातील अंतर्विरोध पहात होता आणि या अंतर्विरोधाचा शेवट ज्या प्रका-रच्या समाजाला तो विज्ञान-निष्ठ आणि औद्योगिक असे नाव देतो त्याच्या विजयातूनच होऊ शकत होता. हा विजय अटळ आहे; पण त्याची गति मंद करता येते वा वाढविता येते. नवी व्यवस्था साध्य करून घेण्यासाठी अनिवार्य, अपरिहार्य आणि अटळ असा इतिहासक्रम समजून घेणे हे, कोंतच्या मते, समाजशास्त्राचे कार्य आहे.

प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाच्या दर्शनामध्ये म्हणजेच त्याच्या दुसऱ्या टप्प्यामध्ये त्याचे प्रमुख विचार बदलेले नाहीत; पण त्याच्या विचाराच्या कक्षा वाढल्या आहेत. कारण स्फुटपत्रांमध्ये समकालीन समाज आणि त्याचा म्हणजेच युरोपचा इतिहास यांचा कोंत प्रामुख्याने एक निरीक्षक होता आणि एखाद्या गैर-युरोपियन व्यक्तीला हे सहजपणे दाखवून देता येईल की युरोपचा इतिहास म्हणजेच मानव-वंशाचा इतिहास आहे असे त्याच्या सुरुवातीच्या स्फुटपत्रांमध्ये कोंतने भोळेपणाने मानले होते. किंवा, दुसरा शब्दप्रयोग वापरायचा तर, युरोपच्या इतिहासाचे नमुनेदार स्वरूप त्याने आधीच गृहीत धरले होते. प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाच्या दर्शनात म्हणजेच त्याच्या दुसऱ्या टप्प्यात कोंतने प्रगतीच्या कल्पनेला जास्त सार्वत्रिक वाव आणि सखोल अर्थ दिला. त्याने अगोदरच स्फुटापत्रांमध्ये विशद केलेल्या दोन मूलभूत विषयांचे विशेषतः सविस्तर

विवेचन केले आणि साधार समर्थन केले. ते विषय म्हणजे मानवी उत्क्रांतीच्या तीन टप्प्यांचा सिद्धांत आणि शास्त्रांचे वर्गीकरण हे होत.

मानवी मन तीन अवस्थातून जाते या प्रतिपादनाचा तीन टप्प्यांच्या सिद्धांतामध्ये समावेश होतो. पहिल्या टप्प्यामध्ये, मन मानवसदृश्य शक्ति वा प्राणी यांचे आरोपण करून दृश्य घटनांचे स्पष्टीकरण करते. दुसरी अवस्था अतिभौतिक शास्त्राची असून "निसर्ग" या सारख्या अमूर्त वस्तूंना आवाहन करून मन दृश्य घटनांचे स्पष्टीकरण करते. सरतेशेवटी, तिसऱ्या अवस्थेमध्ये, घटनांचे निरीक्षण करणे आणि विशिष्ट क्षणी वा काळाच्या ओघात त्यांच्यामध्ये असणारे नियमित संबंध प्रस्थापित करणे यामध्ये मानव समाधान मानू लागतो. घटनांच्या मार्ग असलेल्या अंतिम तत्त्वाचा शोध तो सोडून देतो आणि त्या घटनांचे नियमन करणाऱ्या सिद्धांतांची प्रस्थापना करण्याची मर्यादा तो स्वतःवर घालून घेतो.

परंतु धार्मिक युगांतून अतिभौतिक तत्त्वज्ञानाच्या युगाकडे आणि त्यातून प्रत्यक्षप्रमाणवादी युगाकडे असे संक्रमण निरनिराळ्या बौद्धिक पद्धतीतून एकाच वेळी घडून येत नाही. कोंतच्या विचाराप्रमाणे, जर तीन टप्प्यांच्या सिद्धांताची शास्त्राच्या वर्गीकरणांशी (जोड घातली) नाही तर त्या सिद्धांताला नेमका अर्थ प्राप्त होत नाही. कारण, विविध शास्त्रांचा जो एक क्रम लावण्यात येतो त्यातून बुद्धी ज्या क्रमाने प्रत्यक्षार्थी बनते तो क्रम दिसून येतो. जीवशास्त्राच्या अगोदर गणितशास्त्र, भौतिकशास्त्र व रसायनशास्त्र यांच्यामध्ये प्रत्यक्षप्रमाणवादी पद्धतीचा वापर होऊ लागला. अत्यंत गुंतागुंतीच्या विषयांशी संबंध येणाऱ्या ज्ञानशाखामध्ये प्रत्यक्षार्थवादाचा उदय मंदगतीने होतो याला कारणे आहेत. जितका अभ्यासविषय सोपा तितके प्रत्यक्षार्थवादी पद्धतीने विचार करणे जास्त सोपे असते. अशाही काही घटना आहेत की ज्याच्यामध्ये निरीक्षण आपोआप होत असते आणि अशा बाबतीत, बुद्धि सुरुवातीपासून प्रत्यक्षार्थवादी होत असते.

तीन अवस्थांचा सिद्धांत आणि शास्त्रांचे वर्गीकरण यांचा संयोग ओघाओघाने कोंतच्या मूलभूत सूत्राकडे पोहोचतो. ते सूत्र असे आहे : गणितशास्त्र, खगोलशास्त्र, भौतिकशास्त्र, रसायनशास्त्र आणि जीवशास्त्र यांच्यामध्ये जी पद्धती यशस्वी ठरली तिचा अंतिमतः राजनीतिशास्त्रात प्रभाव पडला पाहिजे आणि ज्याला समाजशास्त्र म्हणतात त्या समाजाच्या एका प्रत्यक्षार्थवादी शास्त्राच्या प्रस्थापनेमध्ये तिची परिणती झाली पाहिजे.

विज्ञानातील विविध ज्ञानशाखांच्या कोंतने केलेल्या या परीक्षणामध्ये समाजशास्त्राच्या निर्मितीची गरज दाखवून देणे एवढाच फक्त मुद्दा नव्हता त्याच्यामागे याच्याहून जास्त विवक्षित हेतू होता. जीवशास्त्रासारख्या एका विशिष्ट शास्त्रापासून प्रारंभ होऊन, संशोधनपद्धतीच्या शास्त्रामध्ये एक निर्णायक इष्ट-क्रिया घडून येते आणि ती इष्ट-क्रिया इतिहासातील ऐक्याच्या समाजशास्त्रीय संकल्पनेला आधार मिळवून देते. जीवशास्त्रापासून प्रारंभ

झाल्यानंतर, विज्ञाने इतःपर विश्लेषणात्मक राहत नाही तर ती अनिवार्यपणे व मूलतः संश्लेषणात्मक होतात.

विश्लेषणात्मक आणि संश्लेषणात्मक या दोन संज्ञांना कोंतच्या परिभाषेमध्ये अनेक अर्थ आहेत आणि हे पुढील उदाहरणावरून स्पष्ट होते. कोंतच्या मते, अलग अलग घटनांमधून नियम स्थापन करतात या अर्थाने भौतिकशास्त्र व रसायनशास्त्र ही अचेतन निसर्गाची शास्त्रे विश्लेषणात्मक आहेत. घटना किंवा परस्परसंबंध अलग करणे हे आवश्यक व समर्थनीय ठरते. दुसऱ्या बाजूला सम्यक् सजीव प्राण्यापासून अलग काढून एखाद्या इंद्रियाचे वा त्याच्या कार्याचे स्पष्टीकरण करणे जीवशास्त्रामध्ये अशक्य असते. एखाद्या विशिष्ट जीवशास्त्रीय रचनेला त्या रचनेमध्येच आणि त्या रचनेतील परस्परसंबंधातच अर्थ प्राप्त होतो किंवा त्या रचनेचे स्पष्टीकरण सापडते, जर आपण आपल्या लहरीप्रमाणे व कृत्रिमपणे एखाद्या सजीव प्राण्याचा एखादा अवयव कापून टाकला तर त्या सजीव प्राण्याऐवजी एक मृत वस्तुच आपल्या हाती येईल. याच्याही पुढे जाऊन आपण असे म्हणू शकतो की, या दृष्टीने विचार केला तर, सजीव वस्तु ही एक संपूर्णता, एक पूर्ण वस्तु असते.

घटकापेक्षा पूर्ण वस्तूला प्राधान्य असते ही कल्पना समाजशास्त्रात नेऊन ठेवली, तर एखादी विशिष्ट सामाजिक घटना ही तिचा सामाजिक संदर्भ लक्षात घेतल्याशिवाय समजणे अशक्य असते, असे आढळून येते. एखाद्या विशिष्ट समाजातील धर्माची स्थिती किंवा राज्यसंस्थेचे नेमके रूप यांचे त्या सम्यक् समाजाचा विचार केल्याशिवाय आकलन होणार नाही.

घटकांपेक्षा वस्तूला प्राधान्य देणे ही गोष्ट इतिहास-क्रमापासून मनमानी रीतीने तोडून वेगळ्या केलेल्या काळाला लागू पडणार नाही. एखाद्याला जर एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभीची फ्रेंच समाजाची स्थिती समजून घ्यायची असेल तर फ्रेंच इतिहासाच्या अखंडतेच्या संदर्भातच हा ऐतिहासिक काळ समजून घेतला पाहिजे. केवळ क्रांतीच्या संदर्भातच फ्रान्समधील राजेशाहीच्या पुनःस्थापनेचा अर्थ समजतो आणि अनेक गत-शतकांच्या राजेशाहीच्या संदर्भातच क्रांतीचा अर्थ कळतो. धार्मिक आणि लष्करी वृत्तींचा ऱ्हास का झाला हे मागील शतकांमध्ये त्यांच्या उदयाचा शोध घेतल्याने समजू शकते.

घटकापेक्षा वस्तूला प्राधान्य देण्याला दुसराहि एक अर्थ आहे. तो म्हणजे ज्याप्रमाणे सामाजिक घटनेच्या एखाद्या घटकाचा अर्थ त्या मूळ घटनेच्या संदर्भातच समजतो, त्याप्रमाणेच त्या सामाजिक घटनेच्या ऐतिहासिक उत्क्रांतीतील एखाद्या कालखंडाचा अर्थ संपूर्ण ऐतिहासिक उत्क्रांतीच्या संदर्भातच समजू शकतो.

परंतु या विचारसरणीप्रमाणे विचार करताना उघडच एक अडचण आपल्यापुढे उभी राहते. फ्रेंच राष्ट्राच्या उत्क्रांतीतील एखादा काळ समजण्यासाठी आपल्याला मानव-वंशाच्या

संपूर्ण इतिहासाचा संदर्भ ध्यानात घेतला पाहिजे. घटकापेक्षा घटनेला अग्रक्रम देण्याच्या तत्त्वाचा तर्कशुद्ध परिणाम म्हणजे मानववंशाचा इतिहास हे समाजशास्त्राचे उद्दीष्ट आहे असे प्रतिपादन करणे होय. पॅरिस तंत्रनिकेतनात प्रशिक्षण घेतलेला कोंत हा एक तर्कपटु होता. विश्लेषणापेक्षा संश्लेषणाला अग्रक्रम द्यावा ही कल्पना त्याने मांडली असल्यामुळे त्याला सामाजिक विज्ञानाचा जो विषय (म्हणजे समाजशास्त्र) त्याला प्रस्थापित करावयाचा होता, तो मानवजातीचा सम्यक् इतिहास हा आहे, या निष्कर्षाप्रत येणे त्याला भाग पडले.

येथे मोंतेस्क्यूच्या तुलनेने कोंतची न्यूनता वा श्रेष्ठता (माझ्या मते न्यूनता) आपल्याला दिसते. विविधता या तथ्यापासून मोंतेस्क्यूने सुरुवात केली; तर थोर माणसांचे किंवा थोर नसलेल्या काही माणसांचे वैशिष्ट्य असलेल्या तर्काच्या अतिरेकाने, कोंतने मानव-वंशाच्या ऐक्यापासून सुरूवात केली आणि मानववंशाचा इतिहास हेच समाजशास्त्राला अभ्यासाचे उद्दिष्ट म्हणून नेमून दिले.

पूर्वीच्या शास्त्रांच्या रीतीप्रमाणेच समाजशास्त्राला एक शस्त्र मानून स्फुटपत्रामध्ये अगो-दरच वापरलेल्या सूत्राचा पुनरुच्चार करायला कोंत भ्यायला नाही. गणितशास्त्रात वा खगोलशास्त्रांत इच्छा-स्वातंत्र्य नसते तसेच ते समाजशास्त्रांत असू शकत नाही हे ते सूत्र होय. परंतु गणितशास्त्र व खगोलशास्त्र यांचे ज्ञान नसलेल्यावर जसे शास्त्रज्ञ आपले निर्णय लादतात, त्याच तर्क-पद्धतीला अनुसरून, समाजशास्त्र व राजनीतीशास्त्र यांतील आपले निर्णयही त्यांनी लादले पाहिजेत. काय आहे, काय होईल व काय व्हायला पाहिजे या तीन्ही गोष्टी समाजशास्त्र एकसमयावच्छेदेकरून ठरवू शकते असे यांतून उघडपणे सुचविले जाते. परंतु त्याच वेळी, ज्याला गतकालीन तत्त्वेत्यांनी मनुष्य स्वभाव वा मानवाची नियती म्हटले असते वा कॉम्प्रने ज्याला मानवी व सामाजिक व्यवस्थेची सिद्धी घेणे असे साधे नाव दिले आहे त्याच्याशी, काय होईल व काय व्हायला पाहिजे हे सुसंगत असल्याने त्यांचे समर्थन झाले असते.

हे विवेचन कोंतच्या विचारांतील तिसऱ्या टप्प्याकडे घेऊन जाते. या टप्प्यामध्ये मानवी इतिहासाच्या या ऐक्याचे समर्थन मनुष्यस्वभाव आणि समाजाचे स्वरूप या दोन्हीच्या उपपत्तीने केले आहे.

प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीची पद्धती हा ग्रंथ कोंत क्लॉतिल्द द फॉक्स या स्त्रीवर आसक्त झाल्यानंतरचा आहे आणि प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाचे दर्शन लिहिल्यानंतर त्याची शैली व शब्द-संपत्ती यांच्यामध्ये कांहीसा बदल झाला होता. तरीसुद्धा हे खरे आहे की त्याच्या पहिल्या आणि विशेषेकरून दुसऱ्या टप्प्यामधे आधीच दिसून येणाऱ्या त्याच्या विचाराच्या एका प्रवृत्तीशी प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीची पद्धती हा ग्रंथ तरीही जुळणारा आहे. जर मला वाटते त्याप्रमाणे मानवाच्या इतिहासाच्या ऐक्याचे कल्पनेचे समर्थन करण्याच्या त्याच्या

इच्छेच्या आधारे कोंतच्या वैचारिक विकासाचे स्पष्टीकरण करता येते तर त्याच्या शेवटच्या पुस्तकाने या ऐक्याला एक तत्त्वज्ञानात्मक पाया मिळवून द्यावा हे स्वभाविक होय. मानव-जातीच्या इतिहासात एकता येण्यासाठी सर्व काळी व सर्व स्थळी मानवाचा स्वभाव आकलनीय व सहज ओळखता येणाऱ्या लक्षणांचा असला पाहिजे. तसेच सामाजिक संघटनांमध्ये कितीही विविधता असली तरी प्रत्येक समाजामध्ये एक मूलभूत व्यवस्था असली पाहिजे. शेवटी हा मनुष्य–स्वभाव आणि हा समाज–स्वभाव असे असले पाहिजेत की त्यांच्यातून ऐतिहासिक उत्क्रांतीची प्रमुख वैशिष्ट्ये अनुमानाने सांगता यावीत. माझ्या मते, या तीन कल्पनांच्या आधाराने प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीची पद्धती या ग्रंथांचे सार स्पष्ट करता येते.

ज्याला कोंत मेंदूचे चित्र असे नाव देतो त्यामध्ये त्याची मानवी स्वभावाची उपपत्ती अंतर्भूत आहे. मेंदूच्या क्षेत्रांबाबत कोंतच्या काही कल्पना होत्या. परंतु काही विचित्र गोष्टी बाजूला सारल्या तर हे मेंदूचे चित्र म्हणजे मानवाचे वैशिष्ट्य असलेल्या निरनिराळ्या क्रियांच्या यादीसारखे आहे. दुसऱ्या खंडात, संस्थांच्या विविधतेमध्ये प्रतीत होणाऱ्या एका मूलभूत समाजव्यवस्थेचे त्याने वर्णन व विश्लेषण केलेले आहे. या खंडाचा विषय सामाजिक स्थितीशास्त्र आहे. शेवटी मेंदूचे चित्र आणि सामाजिक स्थितीशास्त्र ही प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीची पद्धती या ग्रंथाच्या तिसऱ्या खंडाचा पाया आहेत. हा तिसरा खंड सामाजिक गतिशास्त्राला वाहिलेला आहे. सम्यक् इतिहासाची प्रवृत्ती प्रत्येक समाजाच्या मूलभूत व्यवस्थेचा साक्षात्कार होण्याकडे असते, याचे विश्लेषण दुसऱ्या खंडात आहे. आणि तिसऱ्या खंडातील मेंदूच्या चित्रामध्ये मानवी स्वभावात जे उत्तम असेल ते साध्य करण्याकडे प्रवृत्ति असते याचे वर्णन आहे.

या विवेचनाचा सारांश असा : त्याच्या काळातील समाजातील अंतर्गत विरोध, धार्मिक आणि लष्करी प्रकारातील विरोध, वैज्ञानिक व औद्योगिक प्रकारातील विरोध यांचे चिंतन हा कोंतच्या विचाराचा प्रयाण-बिंदु आहे. इतिहासातील एका विशिष्ट काळाच्या विश्लेषणाने त्याने सुरुवात केली. वैज्ञानिक विचार आणि औद्योगिक घडामोडी यांचा प्रसार हे या ऐतिहासिक काळाचे वैशिष्ट्य असल्यामुळे संकटावस्थेचा शेवट करण्यासाठी एकमेव मार्ग म्हणजे नव्या समाज व्यवस्थेचे नियमन करणाऱ्या वैज्ञानिक विचारांची पद्धति निर्माण करणे हा आहे. गतकालीन समाजव्यवस्थेचे नियमन असेच धार्मिक विचार-पद्धतीने झाले होते.

नंतर त्याने प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाचे दर्शन हा ग्रंथ लिहिला. त्यात त्याने विविध ज्ञानशाखामध्ये वापरल्या जाणाऱ्या पद्धती आणि सध्या उणीव भासणाऱ्या शास्त्राच्या म्हणजे समाजशास्त्राच्या निर्मितीला उपयोगी पडणारे सारभूत निष्कर्ष ही निश्चित करण्याकरिता मानवाने केलेल्या साऱ्या वैज्ञानिक संपादणीचे त्याने विश्लेषण केले.

परंतु कोंतला जे समाजशास्त्र निर्माण करायचे होते ते मोंतेस्क्यूच्या सूज्ञ, नेमस्त व विश्लेषणात्मक समाजशास्त्रासारखे नव्हते. मोंतेस्क्यूने विविधतापूर्ण असंख्य संस्थांची अनेक स्पष्टीकरणे देण्याचा प्रयत्न केला. आधुनिक जगाच्या संकटावस्थेतून मार्ग काढणे, समाजाच्या पुनर्रचनेचे अधिष्ठान होतील अशा वैज्ञानिक विचार-पद्धती देणे हा कोंतच्या समाजशास्त्राचा हेतु होता.

ज्या शास्त्राला समाजाच्या पुनर्रचनेत मार्गदर्शन करायचे असेल, त्याच्याजवळ संशयातीत निष्कर्ष असले पाहिजेत. त्याने गणितशास्त्र व खगोलशास्त्र यांच्यातील सत्यासारखी निर्विवाद सत्ये पुरवली पाहिजेत. पण ही सत्ये एका विशिष्ट प्रकारची असली पाहिजेत. निश्चितपणे, मोंतेस्क्यूचे विश्लेषणात्मक समाजशास्त्र प्रसंगविशेषी काही सुधारणा सुचविते; ते विधिकर्त्यांना उपदेश करते. परंतु त्याची सुरुवात, प्रत्येक समाजातील संस्था अनेकविध घटकांच्या प्रभावाने घडते, या विचारापासून होते. त्यामुळे विद्यमान संस्थात्मक वास्तवतेपेक्षा मूलतः भिन्न असलेल्या वास्तवतेच्या शक्यतेला त्यामध्ये स्थान नाही. आता कोंतला शास्त्रज्ञ आणि सुधारक दोन्हीही व्हावयाचे होते. प्रत्यक्षार्थवादी निष्कर्षांवर आधारलेले व सुधारकांना उपयोगी असणारे असे दोन गुणांनी युक्त कोणते शास्त्र असू शकेल ? निःसंशयपणे, कोंतने संकल्पिलेले संश्लेषणात्मक, शास्त्र हे अत्यंत सामान्य नियमांनी, मानवी उत्क्रांतीच्या मूलभूत नियमांनी सुरू होते. ते सर्वकष नियतिवादाचा शोध घेते आणि हा नियतिवाद माणसे कसेही करून उपयोगात आणू शकतात. कोंतच्या भाषेत सांगायचे, तर हा नियतिवाद बदलता येणारा दैववाद आहे.

जे जाणून घेणे सर्वात कुतुहलजनक असते त्याच्यापासून म्हणजे अंतिम सत्यापासून कोंतचे समाजशास्त्र सुरू झाले. तपशील हे इतिहासाकडे सोपविता येतात. कोंतच्या दृष्टीने, हे इतिहासकार निरर्थक पांडित्य-प्रदर्शनात बुडालेले, दुर्बोध भारवाहक असतात उत्क्रांतीच्या मुळाशी असणाऱ्या नियमाचे चटकन् आकलन होणाऱ्या व्यक्तीला त्यांच्याबद्दल तिरस्कार वाटतो.

मोंतेस्क्यूमध्ये राजनीति वा राजकीय संघटना यांचे उघड उघड प्राबल्य दिसते. मार्क्समध्ये आर्थिक संघटनेचे प्राबल्य आहे. प्रत्येक समाजामध्ये मनोमीलनातून ऐक्य घडून येते या विचारावर कोंतचा सिद्धांत आधारलेला आहे. जोवर समाजातील व्यक्तींच्या श्रद्धा समान असतात तोवरच त्या समाजाचे अस्तित्व टिकून राहते, असेही म्हणता येईल. याप्रकारे त्याच्या विचार-पद्धतीनुसार मानवेतिहासाच्या विविध अवस्थांचे वैशिष्ट्य ठरत असते आणि प्रत्यक्षार्थवादी विचारांचा सार्वत्रिक विजय हे वर्तमान आणि अंतिम अवस्थेचे वैशिष्ट्य ठरेल.

परंतु या मुद्यानंतर एकच एक मानवी इतिहासाची कल्पना तिच्या तार्किक निष्कर्षाप्रत नेल्याने या एकतेचे समर्थन करणे आवश्यक आहे असे कोंतला आढळून आले आणि हे समर्थन तो तत्त्वज्ञानदृष्ट्या सुसंवादी मानवी स्वभाव आणि स्थिर अशी मूलभूत समाज-व्यवस्था या संकल्पनांच्या साहाय्यानेच फक्त करू शकत होता.

अशा प्रकारे कोंतच्या तत्त्वज्ञानाने तीन प्रमुख विषय पूर्व-गृहीत धरले होते. पहिला विषय औद्योगिक समाज आहे. त्याच्या दृष्टीने पश्चिम युरोपातील समाज असा आहे. तोच सर्व मानव समाज बनेल. युरोपातील औद्योगिक समाजाची विविध अंगे सार्वत्रिक बनणे क्रमप्राप्त आहे हा विचार चुकीचा आहे हे अद्याप सिद्ध झालेले नाही. या समाजाची वैशिष्ट्यपूर्ण औद्योगिक संघटना इतर कोणत्याही स्वरूपाच्या संघटनेपेक्षा इतकी अधिक कार्यक्षम आहे की मानवजातीच्या एका भागाला ही "युगत" सापडली तर उरलेल्या मानवजातीच्या इतर भागांनासुद्धा ती मिळालीच पाहिजे. किंवा एकदा श्रमाच्या शास्त्र-शुद्ध संघटनेच्या रहस्याचा शोध लागला की समृद्धी व सत्ता यांची स्थिती सर्व मानवाना मिळाली पाहिजे. याप्रमाणे मानवेतिहासात ऐक्य आहे याचा कोंतच्या मते जो पहिला अर्थ होतो तो म्हणजे औद्योगिक समाजाचे आदर्शवत् स्वरूप होय.

शास्त्रीय विचारांची दुहेरी सार्वत्रिकता हा दुसरा विषय आहे. गणितशास्त्र, भौतिक-शास्त्र व वैद्यकशास्त्र यातील प्रत्यक्षार्थवादी विचारांची सर्वत्र प्रसार होण्याकडे प्रवृत्ति असते. याचा अर्थ असा की एकदा या विचार-पद्धतीतून मिळणारे परिणाम दृश्य स्वरूपात प्रकट झाले की सर्व मानव-जात तिचा वापर करू लागते. सार्वत्रिकतेच्या या पहिल्या अर्थामध्ये कोंत बरोबर होता. गणितशास्त्र, खगोलशास्त्र, भौतिकशास्त्र, रसायनशास्त्र व पुष्कळ प्रमाणात जीवशास्त्र यातील पाश्चात्यांचे विज्ञान आज सर्व मानवजातीचे विज्ञान झालेले आहे. परंतु कोंतची सार्वत्रिकतेची दुसरी एक कल्पना होती : एकदा प्रत्यक्षार्थ-वादाला खगोलशास्त्र वा भौतिकशास्त्र यामध्ये प्रवेश मिळाला की त्याला तसाच प्रवेश राजनीति वा धर्म यामध्येही मिळाला पाहिजे. आता प्रत्यक्षार्थवादी पद्धतीचा असा प्रसार झाला नाही हे खरे आहे. कदाचित गणितशास्त्र, वा भौतिकशास्त्र यांच्या पद्धतींचे आपण समाजशास्त्र, नीतिशास्त्र, वा राजनीति यांच्यात अनुकरण करावे हे आपल्या नशिबी नसेल. कसेही असो, हा प्रश्न अजूनही अनुत्तरित आहे.

ऑग्युस्त कोंतच्या मूलभूत विषयापैकी तिसऱ्याचा संबंध प्रत्यक्षार्थवादी राज्यशास्त्राची पद्धती या ग्रंथाशी आहे. तो पुढील महत्त्वाचे प्रश्न उपस्थित करतो : जर मनुष्य-स्वभाव मूलतः सारखाच आहे, समाजव्यवस्था मूलतः सारखीच आहे, तर मग विविधता येते कोठून ? त्याच्या विचारपद्धतीनुसार याचे स्पष्टीकरण कसे करायचे आणि तिला त्या पद्धतीत कसे सामावून घ्यावयाचे ?

कोंतचे प्रारंभीचे विचार हे त्याचे खास स्वतःचे नव्हते. धार्मिक विचार भूतकाळात जमा झाले आहेत असा दृढविश्वास त्याच्या युगधर्माने पोसला होता. जर मी नीत्शेचे पूर्वीचे सूत्र वापरायचे म्हटले तर परमेश्वर मृत्यु पावला होता; इतःपर मानवी मनावर शास्त्रीय विचारांचा प्रभाव पडेल; धर्मशास्त्राबरोबर सरंजामदारी पद्धतीचा वा राजसत्ताक पद्धतीच्या रचनेचा लोप होत होता : आपल्या काळात समाजात प्रभावशाली वैज्ञानिक आणि उद्योगपती हे तयार व्हावयाचे होते.

कोंतच्या स्वतःच्या काळी हे सर्व विषय परिचित होते; पण त्यातील कोणत्या प्रश्नांची त्याने निवड केली आणि तत्कालीन समाजाविषयीची आपली विवरणे प्रस्थापित करण्याच्या हेतूने त्याने त्यांची रचना कशी केली हे जाणून घेणे महत्त्वाचे आहे.

एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभीच्या समाजातील सर्व जाणत्या लोकावर ज्या नव्या गोष्टीची छाप पडली होती ती म्हणजे उद्योगीकरण ही होय. तीच त्यांच्या सर्व उपपत्तींचा पाया होती. त्या सर्वांना असा विश्वास वाटत होता की कांहीतरी नवे उदयाला येते आहे; ते काहीतरी म्हणजे नवे उद्योग होते. परंतु आधुनिक उद्योगांची मौलिकता कशात होती ? त्याची निर्णायक वैशिष्ट्ये कोणती होती ?

एकोणिसाव्या शतकातील जाणत्यांच्या दृष्टोत्पत्तीस आलेली उद्योगाची वैशिष्ट्यपूर्ण प्रमुख लक्षणे सहा होती.

(१) उद्योगामुळे श्रमाला वैज्ञानिक संघटनेचे स्वरुप प्राप्त होऊ लागते. जुन्या पद्धतीप्रमाणे उत्पादन करता ते जास्तीत जास्त निर्मितीसाठी संघटित केले जाते.

(२) श्रम-संघटनेमध्ये विज्ञानाचा उपयोग केल्यामुळे संपत्ती व साधने यांचा प्रचंड विकास करण्यात मानव गुंतून पडतो.

(३) कारखाने व उपनगरे यामध्ये कामगारांनी वाढत्या प्रमाणात एकत्र येणे हाच औद्योगिक उत्पादनाचा गर्भितार्थ होतो. एका नव्या सामाजिक घटनेचा उदय होत असतो. ती म्हणजे कामगार-समुदायाचे अस्तित्व ही होय.

(४) औद्योगिक क्षेत्रातील कामगारांच्या या केंद्रीकरणामुळे कर्मचारी व मालक, कामगार व व्यवस्थापक वा भांडवलदार यांच्यामध्ये अंतस्थ वा उघड अंतर्विरोध निर्माण होतो.

(५) श्रमशक्तीला शास्त्रीय स्वरूप प्राप्त झाल्यामुळे संपत्ती तर वाढू लागतेच, पण अति-उत्पादनाचे आर्थिक अरिष्टहि वाढू लागते आणि ही आर्थिक अरिष्टे विपुलतेमध्ये

दारिद्य निर्माण करतात असे दिसून येते. अति-उत्पादनामध्ये विशेषत: एक धक्कादायक गुण असतो. तो बुद्धीला असह्य होतो.

(६) श्रम-शक्तीच्या औद्योगिक आणि शास्त्रीय अंगांना जोडल्या गेलेल्या संघटनेचे वैशिष्ट्य म्हणजे ज्याला मुक्त उपक्रम म्हणतात. तो होय. या मुक्त उपक्रमाचा अर्थ व्यवस्थापनाने वा व्यापाऱ्यांनी नफा मिळविण्याचा प्रयत्न करीत रहाणे असा होतो. या मुक्त उपक्रमाचे सिद्धांती तर अशा निष्कर्षाला पोहचले आहेत की अनिर्बंध नफेखोरी हीच नेमकी संपत्तीच्या वाढीची अट आहे. आणि राज्यसंस्थेचा आर्थिक व्यवहारांशी जितका कमी संबंध येईल तितक्या लवकर उत्पादन व संपत्ती यांच्यात वाढ होईल.

या सहा प्रमुख लक्षणांपैकी प्रत्येकाच्या कार्यानुसार समकालीन विवरणामध्ये फरक पडत गेला. पहिली तीन निर्णायक स्वरूपाची आहेत असे कोंतने प्रतिपादन केले. श्रम-शक्तीच्या शास्त्रीय स्वरूपावरून उद्योगीकरणाची व्याख्या केली जाते. त्या स्वरूपामुळे संपत्तीची निरंतर वाढ होते आणि कारखान्यातील कामगारांचे केंद्रीकरण होते. यात अशीही भर घालता येईल की शिवाय कारखान्यातील कामगारांच्या केंद्रीकरणाबरोबर काही थोड्या लोकांच्या हातात भांडवलाचे किंवा उत्पादन-साधनांचे केंद्रीकरण होते.

चौथा मुद्दा-कामगार व व्यवस्थापक यांच्यातील अंतर्विरोध हा कोंतच्या दृष्टीने दुय्यम होता. अंतर्विरोध हा औद्योगिक समाजाच्या सदोष संघटनेचा परिणाम आहे आणि सुधारणा करून तो नाहीसा करता येतो. त्याचप्रमाणे अति-उत्पादनाने आर्थिक अरिष्ट ही एक प्रसंगोपात्त आणि वरवरची घटना आहे असे कोंतने मानले होते.

मुक्त अर्थव्यवस्था ही नव्या समाजाचे सार नाही तर ती एक विकृती, संघटनेच्या वाढीतील तात्पुरती मार्गच्युति आहे आणि त्या संघटनेला अनिर्बंध स्पर्धेशिवाय निराळ्या तत्त्वांवर स्थैर्य प्राप्त व्हावयाचे आहे अशा दृष्टीने कोंत तिच्याकडे पहात होता.

समाजवाद्यांच्या दृष्टीने दोन निर्णायक व प्रमुख लक्षणे म्हणजे चार व पाच मुद्दे हे होत. एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रथमार्धातील निराशावादी अर्थशास्त्रज्ञांच्या विचाराप्रमाणेच मार्क्सचा विचार, कामगार व व्यवस्थापक यांच्यातील संघर्ष आणि अति-उत्पादनाच्या आर्थिक अरिष्टाचे वारंवार होणारे आगमन या दोन तथ्यातून विकास पावतो आणि ही दोन्ही तथ्ये भांडवलशाहीच्या अव्यवस्थेचे अटळ परिणाम मानली जातात. उलटपक्षी, मुक्त अर्थव्यवस्था या सहाव्या मुद्यालाच भांडवलशाहीचे सिद्धांती प्रमुख भूमिका देतात आणि आर्थिक विकासात त्याला ते निर्णायक घटक मानतात.

भांडवलशाहीचे अर्थशास्त्रज्ञ व समाजवादी यांच्यावर केलेल्या टीकेतून कोंतने औद्योगिक समाजाच्या त्याच्या स्वत:च्या उपपत्तीची स्पष्टपणे मांडणी केली. ह्या समाजाची त्याची

व्याख्या उदारमतवादीही नाही आणि समाजवादीही नाही. परंतु, त्याला व्यवस्थापकीय समाज असे म्हणता येईल. जेम्स बर्नहॅमच्या व्यवस्थापकीय क्रांति या ग्रंथात सांगितल्या-प्रमाणे, व्यवस्थापकीय हा शब्द पुष्कळशा गैरसमजुती उत्पन्न करणारा व सदोष आहे.

उदारमतवाद्यावर किंवा सर्वसाधारणपणे, अर्थशास्त्रज्ञावर कोंतने काय टीका केली आहे? जे अर्थशास्त्रज्ञ 'मूल्या'बद्दल विचार करतात. ते त्या अर्थव्यवस्थेचे कार्य अमूर्तपणे ठरविण्याचा प्रयत्न करतात. ते अतिभौतिक शास्त्रीय पद्धतीने विचार करतात, असा कोंतने दोषारोप केला. कोंतच्या मते, अतिभौतिक शास्त्रीय विचार अमूर्त आणि संकल्पनात्मक स्वरूपाचे असतात. आणि त्याच्या मते, त्याच्या काळच्या अर्थशास्त्रज्ञांचे विचार तसे होते. शिवाय त्यांनी समाज वस्तुपासून आर्थिक घटना वेगळ्या काढून त्यांचे परीक्षण करण्याची आणखी एक चूक केली (अर्थशास्त्राचे अमूर्त स्वरूप आणि आर्थिक अंगाचे असमर्थनीय विलगीकरण या दोन टीका डुर्खाइम पंथाच्या फ्रान्समधील समाजशास्त्रज्ञांनीही उचललेल्या आहेत आणि फ्रान्समधील अर्थशास्त्रज्ञांकडे बघण्याच्या समाजशास्त्रज्ञांच्या काहीशा प्रतिकूल मनोवृत्तीचे स्वरूप त्यामुळे ठरले गेले आहे). सरतेशेवटी मूळ अर्थव्यवस्था वा संपत्तीच्या वाढीतील स्पर्धा यांच्या यंत्रणेच्या कार्यक्षमतेबद्दल अवास्तव अंदाज केल्याचा दोष कोंतने भांडवलदारांना दिला.

तरीसुद्धा त्याच्या दृष्टीने या अर्थशास्त्रज्ञाजवळ एक गुण होता तो म्हणजे खाजगी हित-संबंधामध्ये सरतेशेवटी एकवाक्यता होते हा त्यांचा विश्वास होय. जर भांडवलदार आणि समाजवादी यांच्यातील मूलभूत विरोधाचा उगम खाजगी हितसंबंधांच्या सरतेशेवटी होणाऱ्या एकवाक्यतेवर असलेला भांडवलदारांचा विश्वास व वर्गलढ्याच्या अपरिहार्यतेवर असणाऱ्या समाजवाद्यांचा विश्वास या गोष्टीतून होत असेल तर या मूलभूत वादात कोंत हा भांडवल-दाराच्या बाजूस होता असे आपल्याला म्हणता येईल. कामगार व व्यवस्थापक यांच्या हितसंबंधातील मूलभूत अंतर्विरोधावर त्याचा विश्वास नव्हता. संपत्तीच्या वाटणी-मध्ये तात्पुरते व वरवरचे शत्रुत्व असू शकेल, परंतु संपत्तीतील वाढ (तसे म्हणावयाचे तर) सर्वांच्या हितसंबंधांशी सुसंगत असते आणि संपत्तीतील ही वाढ व तिच्यामुळे हितसंबंधामध्ये सरतेशेवटी घडून येणारा सुसंवाद हा औद्योगिक समाजाचा मूलभूत नियम आहे असा भांडवलशाहीच्या अर्थशास्त्रज्ञाहून वेगळा विश्वास कोंतला वाटत होता.

मुक्त अर्थव्यवस्था आणि स्पर्धा यांना जे संपत्तीच्या वाढीच्या मूळ यंत्रणा मानतात, त्यांच्यामध्ये, मी ज्यांना तंत्रज्ञ – व्यवस्थापक असे नाव देतो, त्या पंथामध्ये कोंतचा समावेश होतो. खरोखर तो या पंथाचा प्रतीकात्मक पुरस्कर्ता होता.

तंत्रज्ञ – व्यवस्थापक हे समाजवादाचे, किंवा जास्त बिनचूकपणे सांगायचे तर, ज्यांना कोंतने कम्युनिस्ट असे नाव दिले होते त्यांचे विरोधक असतात, कारण ते कम्युनिस्ट

खाजगी मालकीला विरोध करतात. आणि कोंतचा विश्वास स्पर्धेच्या गुणावर खचित नव्हता, तर खाजगी मालकीवर होता आणि कुतुहलाची बाब अशी की, केंद्रीभूत संपत्तीच्या खाजगी मालकीच्या गुणावर त्याचा विश्वास होता.

कोंतने भांडवल व उत्पादन-साधने यांच्या केंद्रीकरणाचे समर्थन केले. आणि असे केंद्रीकरण खाजगी मालमत्तेशी विसंगत आहे असे त्याला वाटत नव्हते, असे का व्हावे ?

कोंतने सांगितलेले एक कारण असे आहे की असे केंद्रीकरण अटळ आहे, आणि जर केंद्रीकरण अटळ आहे, तर मग कोंतप्रणीत इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचे वैशिष्ट्य असलेल्या भविष्यदर्शी आशावादानुसार ते उपकारक असले पाहिजे. मानवेतिहासाच्या वाटचालीमध्ये जी एक मूलभूत प्रवृत्ति दिसून येते तिच्याशी हे केंद्रीकरण सुसंगत आहे. जर प्रत्येक पिढी तिच्या निर्वाहास आवश्यक असेल त्याच्याहून जास्त उत्पादन करते आणि परिणामतः पुढील पिढीसाठी तिला मिळालेल्यापेक्षा अधिक भांडवल-संचय करते, तेव्हाच केवळ भौतिक संस्कृतीची प्रगती होऊ शकते.

उत्पादन-साधनांचे भांडवलात होणारे हे रूपांतर भौतिक संस्कृतीच्या विकासाचे वैशिष्ट्य आहे. या रूपांतरातूनच केंद्रीकरण निर्माण होते.

केंद्रीकृत भांडवलात मालकीचे सार्वजनिक स्वरूप गर्भित असते. या मुद्याकडे कोंतने पूर्णपणे दुर्लक्ष केले. केंद्रीकरण अपरिहार्यपणे राष्ट्रीयकरणाकडे नेते या निष्कर्षाकडे तो का गेला नाही ? माझ्या मते कारण असे आहे की, खाजगी आणि सार्वजनिक मालकीतील फरकाकडे कोंतने कमी-अधिक दुर्लक्ष केले, कारण त्याच्या दृष्टीने आर्थिक वा राजकीय सत्ता ही नेहमीच व्यक्तिगत असते. प्रत्येक समाजात अशी काही माणसे असतात की जी नेतृत्व करतात. आता सार्वजनिक मालकीच्या दाव्याच्या पाठीमागे असलेल्या प्रकट वा अप्रकट हेतूंपैकी एक असा साधार वा निराधार विश्वास होता की मालकीच्या एका पद्धतीच्या जागी दुसरी पद्धती आल्याने समाजव्यवस्थेची रचना बदलेल. कोंत या मुद्याबाबत साशंक होता. संपत्तीच्या प्रचंड प्रमाणावरील केंद्रीकरणाबरोबर अवश्यतया येणारा सत्तेचा वाटा नेहमी ज्याच्या हाती असतो, ते त्याच्या दृष्टीने, श्रीमंत असतात. प्रत्येक समाजव्यवस्थेमध्ये सत्ता गाजविणारी माणसे असतात; प्रत्येक समाजव्यवस्थेमध्ये संपत्तीच्या केंद्रीकरणाची अनेक उदाहरणे आढळतात आणि ज्यांच्या हाती संपत्ती अशी केंद्रित होते, त्यांनी राज्यकर्ते होणे हे कोंतच्या दृष्टीने इष्ट असते.

परंतु-आणि येथे आपण कोंतच्या विचारांच्या दुसऱ्या अंगाकडे येतो—अशा वैयक्तिक मालकीतून जणु काही स्वच्छंद वैयक्तिकतेचा गुण काढून टाकला पाहिजे, कारण ज्यांना तो बडे लोक म्हणतो त्या ऐहिक नेत्यांनी, उद्योगपतींनी, पेढीवाल्यांनी, सामाजिक

कर्तव्य ही आपली भूमिका मानली पाहिजे. खाजगी मालकी, आवश्यक, अपरिहार्य व अटळ आहे; परंतु जेव्हा ती कशीहि वापरण्याचा हक्क अशी न मानता ज्यांना प्रारब्धाने वा गुणाने ती प्राप्त झाली आहे त्यांनी सामाजिक जबाबदारी समजून कार्य केले तरच केवळ ती सुसह्य होते.

ही संकल्पना कॅथॉलिक पंथीयांच्या समाजवादाच्या एका विशिष्ट प्रकारापेक्षा फारशी निराळी नाही हे आपल्या लक्षात येते. परंतु कोंतने खाजगी मालकीच्या या सिद्धांतात ज्या दुसऱ्या कल्पनेची भर घातली त्यामुळे त्याच्या शेवटच्या पुस्तकांना विशेष महत्त्व प्राप्त झाले आहे.

उद्योगपतींच्या हाती संपत्ती व सत्ता यांच्या केंद्रीकरणाला मान्यता देण्याला कोंत अधिक राजी होता, कारण त्याच्या दृष्टीने आर्थिक व सामाजिक श्रेणींमध्ये मानवांना जे स्थान प्राप्त होते, तेवढ्यानेच केवळ मानवी अस्तित्व ठरत नसते. सत्तेलाच कायदा मानून त्याच्या अधीन असणाऱ्या ऐहिक व्यवस्थेच्या पलीकडे एक अध्यात्मिक व्यवस्था असते आणि तिलाच नैतिक मूल्य असते. ऐहिक श्रेणीच्या तळातल्या कामगाराला जर त्याची गुणवत्ता, समाजनिष्ठा त्याच्या श्रेणीतील वरिष्ठांपेक्षा वरचढ असेल, तर आध्यात्मिक श्रेणींतील वरचे स्थान त्याला मिळू शकेल.

ही अध्यात्मिक व्यवस्था म्हणजे काय? कॅथॉलिक धर्माच्या कल्पनेप्रमाणे ती सर्वातीत व्यवस्था नाही. ती पारलौकिक व्यवस्था नाही; ती शाश्वत जीवनाची व्यवस्था नाही; ती एक इहलोकीचीच व्यवस्था आहे. परंतु सत्ता आणि संपत्ती यांच्याऐवजी ती नैतिक मूल्यांवर आधारित असते. प्रत्येक माणसाचे सर्वोच्च ध्येय सत्तेच्या श्रेणीत प्रामुख्य मिळविण्याचे नसावे, तर गुणवत्तेच्या श्रेणीत प्रामुख्य मिळविणे हे असावे.

निराळ्या शब्दात सांगायचे तर, जर कोंतच्या आर्थिक सुधारणासंबंधीच्या महत्त्वाकांक्षा मर्यादित होत्या. त्याचे कारण म्हणजें औद्योगिक समाजाच्या त्याच्या सिद्धांताचा गाभा असा होता की तो समाज त्याचे नियमन करण्याने, त्याचे स्वरूप सौम्य करण्याने आणि अध्यात्मिक शक्तीने त्याच्यात बदल घडवून आणण्यानेच केवळ टिकू शकेल.

औद्योगिक समाजाच्या कोंतच्या विश्लेषणाचे प्रमुख विषय असे आहेत. या विश्लेषणाने, निदान युरोपात तरी, आर्थिक आणि सामाजिक विचारांच्या विकासामध्ये जवळजवळ नगण्य भूमिका बजावली आहे. या समाजाची कोंतची संकल्पना ही निरनिराळ्या सिद्धांतांच्या स्पर्धेतील काठावरची एक कुतुहलजनक वस्तु झालेली आहे. डाव्या वा उजव्या राजकीय पक्षांपैकी एकानेही त्या संकल्पनेला मान्यता दिलेली नाही. (याला अपवाद थोड्या व्यक्तींचा आहे. त्यापैकी कांही अति-उजव्या पक्षाच्या आणि इतर अति-डाव्या पक्षाच्या आहेत.)

या शतकातील फ्रान्समधील लेखकांपैकी दोघेजण आपल्याला कोंतचे शिष्य म्हणवतात. त्यातील एक म्हणजे राजसत्ताक पद्धतीचा सैद्धांतिक चार्ल्स मौरा होता आणि दुसरा जहालवादाचा सैद्धांतिक ॲलें होता. कांहीशा निरनिराळ्या कारणासाठी दोघे स्वतःला प्रत्यक्षार्थवादी म्हणवून घेत असत. मॉरा प्रत्यक्षार्थवादी होता कारण तो कोंतला संघटनेचा, अधिसत्तेचा, अध्यात्मिक, सामर्थ्याकडे परत जाण्याच्या मार्गाचा सैद्धांतिक मानीत होता. ॲलें प्रत्यक्षार्थवादी होता कारण त्याच्या मते, ऐहिक श्रेणीचे अवमूल्यन करणे, ही कोंतची सारभूत कल्पना होती. "जेव्हा मी प्रभावशाली व्यक्तीला भेटतो, तेव्हा माझा देह झुकतो; परंतु मन वा आत्मा झुकत नाही" या कांटच्या सूत्राचा आधार घेऊन त्याला सहजपणे कोंतच्या विचारावर टीका-टिप्पणी करता आली असती. कांटचे हे शब्द मुळाबरहुकुम नाहीत; परंतु ॲलें ही कांटची कल्पना वारंवार उद्धृत करीत होता.

आधुनिक सामाजिक विचाराच्या मुख्य प्रवाहाबाहेर कोंतची संकल्पना का राहिली? एका विशिष्ट अर्थाने, एकोणिसाव्या शतकातील इतर अनेक सिद्धांतापेक्षा कोंतचा सिद्धांत आजच्या प्रचलित सिद्धांतांना जास्त जवळचा आहे. खरोखर, जे सिद्धांत पोलादी पडद्याच्या दोन्ही बाजूला असलेल्या अनेक साम्यांवर भर देतात, आर्थिक स्पर्धेच्या यंत्रणेच्या महत्त्वाला झिडकारतात – औद्योगिक संस्कृतीच्या मूलभूत वैशिष्ट्यांना वेगळे काढण्याचा प्रयत्न करतात – ते सर्व सिद्धांत आपण कोंतपासून निष्पन्न झाल्याचा सार्थ दावा करु शकतात. तो जणु काही मुक्त अर्थव्यवस्था आणि नियोजन यांच्या सैद्धांतिकाच्यामध्ये असणारा भांडवलदार व समाजवादी यांच्यामधील तात्विक वादाच्या या वा त्या पक्षाच्या मधला औद्योगिक समाजाचा सैद्धांतिक होता.

श्रम-शक्तीचा मुक्त-वापर, उद्योगाकरता विज्ञानाचा उपयोग, संघटनेचे प्राबल्य हे मूलभूत मुद्दे औद्योगिक समाजाच्या आधुनिक संकल्पनेचे बऱ्याच प्रमाणात वैशिष्ट्य दर्शवितात. तर मग आपल्याला कोंतचा विसर का पडतो वा त्याच्याकडे आपले दुर्लक्ष कां होते? मला वाटते त्याची कारणे पुढीलप्रमाणे आहेत.

कोंतच्या सिद्धातातील प्रमुख विचारांची मी चर्चा केली आहे. त्याने प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीच्या पद्धती या पुस्तकात आधुनिक औद्योगिक समाजाचे जे तपशीलवार वर्णन दिले आहे, त्याची मी चर्चा केली नाही. आता जरी त्याच्या प्रमुख कल्पना सखोल असल्या, तरी त्याचे औद्योगिक समाजाचे तपशीलवार वर्णन पुष्कळदा हास्यास्पद असते. कोंतने इहवादी समाजातील श्रेणींच्या रचनेचे सविस्तर वर्णन करण्याचा प्रयत्न केला; ऐहिक नेते, उद्योगपती व पेढ्यांचे मालक यांच्या तंतोतंत भूमिका त्याने सांगितल्या. जे सगळ्यात जास्त सर्वसाधारण कार्य करतात त्यांना सगळ्यात जास्त

सत्ता का मिळते आणि सामाजिक श्रेणींमध्ये त्यांना सर्वात श्रेष्ठ स्थान का मिळते हे निश्चितपणे दाखविण्याचा त्याने प्रयत्न केला. प्रत्येक शहरातील लोकसंख्येचा आदर्श आणि बड्या लोकांची संख्या यांचा निर्देश व संपत्तीचे संक्रमण कसे होते याचे स्पष्टीकरण करण्याचाहि त्याने खटाटोप केला. त्याच्या स्वतःच्या स्वप्नांचा किंवा स्वतःला देव समजून जेव्हा प्रत्येकजण जी स्वप्ने रंगवील त्यांचा निश्चित आराखडा त्याने तयार केला.

याशिवाय औद्योगिक समाजाची कोंतची संकल्पना ही युद्धे काल-विसंगत झाली आहेत या श्रद्धेबरोबर जोडली गेली आहे. इतिहास-तत्त्ववेत्ता या नात्याने कोंत बरोबर आहे हे इतिहासाने सिद्ध व्हायचे असेल तर, औद्योगिक समाज कलह-मुक्त व्हायला पाहिजे. परंतु इ. स. १८४० ते १९४५ या कालखंडात इतिहासाने कोंत खोटा पाडला यात शंका नाही. विसाव्या शतकाच्या पहिल्या अर्ध्या भागात अनेक युद्धे झाली आणि त्यांच्यात अभूतपूर्व हिंसाचार झाला. त्यामुळे कोंतच्या निष्ठावंत शिष्यांचा भ्रमनिरास झाला. मानव-वंशाच्या सर्वात जास्त पुढारलेल्या भागातून म्हण-जेच पश्चिम युरोपातून युद्ध नाहीसे होईल असे कोंतने लिहिले होते. परंतु नेमका पश्चिम युरोप हाच विसाव्या शतकातील युद्धांचे उगमस्थान व केंद्र झाला.

त्याप्रमाणेच, कोंतच्या मते, भाग्यवशात मानवजातीच्या प्रगतीच्या आघाडीवर असणाऱ्या अल्पसंख्य पाश्चात्त्यांनी आपला औद्योगिक समाज इतर वंशाच्या लोकावर लादण्यासाठी त्यांना पादाक्रांत करू नये. उत्कृष्ट युक्तिवादांनी-म्हणजे त्याला उत्कृष्ट वाटलेल्या आणि आज आपल्याला पश्चातबुद्धीच्या शहाणपणामुळे उत्कृष्ट वाटणाऱ्या युक्तिवादांनी-त्याने असे स्पष्टीकरण दिले की पाश्चात्त्यांनी आफ्रिका व आशिया जिंकू नये. आणि जर त्यांनी संगिनीच्या जोरावर आपल्या संस्कृतीचा प्रसार करण्याची चूक केलीच, तर त्या चुकीचे परिणाम त्यांना व इतरांना धोकादायक ठरतील. याप्रमाणे परिणामांचे भविष्य वर्तविण्यात कोंत बरोबर ठरला, पण वस्तुस्थितीचे भविष्य वर्तविण्यात तो चूक ठरला.

कोंतने शांततेचे भविष्य वर्तविले; कारण त्याच्या मते औद्योगिक समाजात इतःपर युद्धाला कांहीहि कार्य उरले नव्हते. स्वभावतः आळशी व बेछूट असणाऱ्या मानवावर काही नियमित कामामध्ये गुंतवून ठेवण्यासाठी भूतकाळामध्ये युद्ध आवश्यक होते. विशाल राज्ये व एकत्रित रोमन साम्राज्य यांच्या निर्मितीसाठी युद्ध आवश्यक होते. त्यामुळे या सबंध रोमन साम्राज्यामध्ये खिश्चन धर्माचा प्रसार व्हावयाचा होता व त्यातून अखेरीस प्रत्यक्षार्थवादाचा उदय व्हायचा होता. याप्रमाणे, युद्धामुळे दोन प्रकारचे ऐतिहासिक हेतु साध्य झाले होते. लोकांना कामासाठी तयार करणे आणि विशाल राज्यांची निर्मिती हे ते दोन हेतु होत. परंतु एकोणिसाव्या शतकांत युद्धाला इतःपर कांहीहि कार्य उरले

नव्हते. लष्करी वर्गाचा अभाव व श्रम आणि श्रम-मूल्ये यांना प्राधान्य हे समाजाचे वैशिष्ट्य झाले होते. भूतकाळामध्ये युद्धामुळे संपत्तीत भर पडण्यास ज्यांना फायदा मिळत होता, त्यांच्या दृष्टीने युद्ध हे न्याय्य, किंबहुना निदान विवेकाला पटणारे, साधन झाले असते. परंतु प्राप्तीचे एक साधन या नात्याने युद्ध कालबाह्य झाले होते. जेव्हा श्रम-शक्तीच्या शास्त्रीय संघटनेवर संपत्ती अवलंबून होती, तेव्हा लूट करण्याला अर्थ राहिलेला नव्हता. यापुढे मालमत्तेचे संक्रमण देणगीने व व्यापाऱ्याने होणार होते आणि कोंतच्या मते, देणग्यांना वाढते महत्त्व प्राप्त होणार होते. त्यामुळे काही प्रमाणात, व्यापाराचे महत्त्व कमी होणार होते.

आध्यात्मिक सत्तेने ऐहिक संघटनेमध्ये सुधारणा घडवावी यावर कोंतच्या तत्त्वज्ञानात सर्वत्र जास्त भर होता. आध्यात्मिक सत्तेचा संबंध वैज्ञानिक व तत्ववेत्ते यांच्याशी याव-याचा होता. आणि ते धर्मगुरुंची जागा घेणार होते. आध्यात्मिक सत्ता मानवांच्या भावनांवर राज्य करणार होती, त्यांना एका समान कार्यासाठी एकत्र गोळा करणार होती, राज्यकर्त्यांचे अधिकार मंजूर करणार होती. आणि सामर्थ्यशाली व्यक्तींच्या हुकुमशाही वा अहंकारी वृत्ती सौम्य करणार होती, आता, याच मुद्यावर इतिहासाने कोंतच्या शिष्यांची दारुण निराशा केली आहे. कोंतने कल्पिल्यासारखीच समाजाची ऐहिक संघटना असली, तरी तत्त्ववेत्ते आणि वैज्ञानिक यांच्या अध्यात्मिक सत्तेचा उदय अद्यापीही झालेला नाही. जी काय अध्यात्मिक सत्ता आहे, तिचा वापर एकतर भूतकाळात जमा होणाऱ्या चर्चेकडून होता किंवा ज्यांना कोंतने खरे शास्त्रज्ञ वा तत्त्ववेत्ते मानले असते अशा कांही अर्थिक व सामाजिक तत्त्वांच्या सैद्धांतिकांकडून होतो.

दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर, समाज-व्यवस्थेचे शास्त्रशुद्ध जाणकार म्हणून दावा करणारे आध्यात्मिक सत्ता वापरतात.– सोव्हिएट रशियाचे उदाहरण घ्या– ते भर देतात तो सर्व औद्योगिक समाजांना समान असणाऱ्या विशेषत्वावर नव्हे तर औद्योगिक समाजाच्या संघटनेच्या एका विशिष्ट सिद्धांतावर देतात. ज्या माणसाने युरोपीय समाज ज्याकरत जगले आणि ज्याकरता लक्षावधी लोकांनी प्राणार्पण केले त्या वैचारिक संघर्षांना कमी लेखले, त्या माणसाबद्दल विविध पक्षांपैकी कोणालाही आदर वाटत नाही.

सामाजिक संघटनेचे विवरण करणाऱ्यांनी केलेला आध्यात्मिक सत्तेचा वापर पाहणे हे कोंतला आवडले असते आणि त्याबरोबरच या लोकांनी ऐहिक श्रेणींचे महत्त्व कमी केले असते. परंतु अशा प्रकारची आध्यात्मिक सत्ता कधीही अस्तित्वात नव्हती व आजही ती अस्तित्वात नाही. त्यांना एकत्र आणणारे जे असते त्यापेक्षा त्यांना विभागणारेच बहुधा मानवांना जास्त आवडत असावे. बहुधा प्रत्येक समाजाला इतर समाजाशी त्याच्या समान असणाऱ्या लक्षणांपेक्षा त्याच्या स्वतःच्या व्यक्तित्वावर भर देणे भाग पडाले. बहुधा

समाजांनासुद्धा सामान्यपणे कोंत ज्या गुणांचे औद्योगिक समाजावर आरोपण करतो त्यांच्याबद्दल अद्याप खात्री वाटत नाही.

त्याच्या मते, औद्योगिक व्यवस्थेच्या शास्त्रीय संघटनेचा परिणाम प्रत्येक माणसाला त्याच्या गुणवत्तेप्रमाणे स्थान मिळवून देण्यात झाला. कोंतला असा विश्वास वाटत होता की भूतकाळात वय वा जन्म यांनी काही व्यक्तींना समाजातील सर्वोच्च दर्जा मिळवून दिला असला, तरी यापुढे औद्योगिक समाजात गुणवत्ताच प्रत्येक माणसाचे स्थान ठरवेल. आणि येथे इतिहासाचा दुसरा एक दुर्विलास आहे. काही वर्षांपूर्वी इंग्लंडमध्ये "गुणीजन शाही" नावाच्या समाजव्यवस्थेबद्दल एक उपहासात्मक पुस्तक प्रसिद्ध झाले. औद्योगिक समाज कसा व्हायला पाहिजे याबद्दलची कोंतची नेमकी ही कल्पना होती. त्या पुस्तकाच्या लेखकाने कोंत कधीही वाचला नव्हता याची आपल्याला खात्री बाळगता येते. किंवा या समाजव्यवस्थेच्या त्या लेखकाने केलेल्या उपहासपूर्ण वर्णनात कोंतला आपल्या स्वतःच्या स्वप्नाची ओळख पटली नसती. जर प्रत्येकाला त्याच्या गुणवत्तेप्रमाणे स्थान मिळेल, तर सर्वांत खालच्या स्थानावर असलेले लोक यापुढे दैव वा अन्याय यांना दोष देऊ शकणार नाहीत यातूनच त्याचा उपरोध निर्माण होतो. जर सर्व माणसांची खात्री पटली की समाज-व्यवस्था योग्य आहे, तर ती व्यवस्था, एका विशेष अर्थाने आणि विशिष्ट व्यक्तींना, असह्य होईल. मात्र असे होऊ नये म्हणून त्याबरोबरच कोंतच्या ज्या सिद्धांताची खात्री पटली पाहिजे तो म्हणजे बुद्धिमत्तेची श्रेणी गुणवत्तेच्या आणि अंतःकरणाच्या महत्त्वाच्या श्रेणीपुढे काहीच नव्हे. पण ऐहिक व्यवस्था ही महत्त्वाची नाही, हे सहजासहजी माणसांना पटत नाही.

— ३ —

कोंतच्या बौद्धिक यात्रेच्या दुसऱ्या टप्प्यात त्याच्या तत्त्वज्ञानाने जे दुसरे वळण घेतले त्याचे अध्ययन प्रामुख्याने प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाची पद्धती या ग्रंथाच्या आधाराने व त्यातही त्या ग्रंथाच्या चौथ्या खंडाच्या आधाराने करता येणे शक्य आहे आणि त्या खंडात समाजशास्त्र या नावाच्या शास्त्राच्या कल्पनेचे प्रतिपादन आहे.

सर्वप्रथम, ज्यांचा कोंतने उल्लेख केला आहे आणि ज्यांना तो आपले पूर्वसूरी मानतो, ते लेखक कोण आहेत? ॲरिस्टॉटल सोडून (याचा आपण पुढे विचार करणार आहोत) आपण तिघांचा विचार करूया. मोंतेस्क्यू, कोंदोर्से व बोस्वे. मला वाटते की, या तिघांच्या सान्निध्याने समाजशास्त्राच्या क्षेत्रातील कोंतच्या विचारातील काही मूलभूत विषयांच्या बाबतीत आपल्याला मार्गदर्शन मिळेल.

कोंतच्या दृष्टीने मोंतेस्क्यूमध्ये एक ठळक वैशिष्ट्य होते, ते म्हणजे ऐतिहासिक व सामाजिक घटनांच्या बाबतीत त्याने नियतीवादाचे तत्त्व मांडले हे होय. मोंतेस्क्यूच्या विचारांचे

एक सोपे स्पष्टीकरण कोंतने दिले; त्याच्या दृष्टीने कायद्याचे रहस्य या ग्रंथातील पहिल्या पुस्तकातील प्रसिद्ध विधानात समाविष्ट असलेली कल्पना ही त्याच्या विचाराचा गाभा होती : "परिस्थितीतून निघणारे अनिवार्य संबंध म्हणजे कायदे होत." या विधानात कोंतला सामाजिक घटनांची विविधता आणि समाजाची उत्क्रांती या दोन्हीला लागू पडणारे नियतीवादाचे तत्त्व गवसले.

कोंतने असेही सांगितले की, मोंतेस्क्यूमध्ये दुसऱ्या एका निर्णायक कल्पनेचा अभाव होता. ती म्हणजे प्रगतीची कल्पना. कोंदोर्सेच्या मानवी बुद्धीच्या ऐतिहासिक प्रगतीचे चित्र या प्रसिद्ध पुस्तकात कोंतला प्रगतीच्या कल्पनेचा शोध लागला. कोंदोर्सेच्या मते, मानवाचे मन ज्या विशिष्ट अवस्थेतून गेले आहे त्यांचा शोध आपल्याला भूतकाळात मिळू शकतो. या अवस्थांची संख्या ठरलेली आहे आणि त्यांचा अनुक्रम अटळ आहे. मानवी मनाच्या प्रगतीची कल्पना म्हणजेच मानवाच्या उत्क्रांतीची देखील कल्पना कोंतने कोंदोर्सेकडून उसनी घेतली.

मोंतेस्क्यूचा नियतीवाद आणि कोंदोर्सेचा मानवी मनाच्या प्रगतीतील आवश्यक व अनुक्रमाने येणाऱ्या अवस्था या दोन्ही कल्पना एकत्र आणल्या, तर आपण कोंतच्या वैचारिक गाभ्याकडे येऊन पोहोचतो. तो गाभा पुढीलप्रमाणे मांडता येईल : सामाजिक घटना काटेकोर नियतीवादाच्या आधीन असतात आणि तो नियतीवाद अटळ उत्क्रांतीच्या रूपाने कार्य करीत असतो. ही उत्क्रांतीसुद्धा मानवी मनाच्या प्रगतीने नियमित होते.

मोंतेस्क्यू आणि कोंदोर्से यांच्या नावामध्ये बोस्वेच्या नावाची भर का घातली आहे? याचे उत्तर असे की, ऐतिहासिक प्रक्रिया अशा तऱ्हेने नियत होते अशी जर तुम्ही कल्पना केलीत तर इतिहासाच्या अशा एका ऐहिक दृष्टीकोणाकडे तुम्ही शेवटी जाऊन पोहोचता की जो बोस्वेच्या धार्मिक, दैवप्रधान दृष्टीकोणासारखा आहे. कोंतने लिहिले :

समाजाच्या संपूर्ण इतिहासाच्या दृश्याचे पुरेशा उंचीवरून चिंतन करण्याचा पहिला महत्त्वाचा प्रयत्न बोस्वेने केला. त्याचे आपण सदैव ऋणी राहू. निःसंशयपणे कोणत्याही ईश्वरविषयक तत्त्वज्ञानाच्या कोठारातील सोपी पण फसवी साधने म्हणजेच मानवी घटनांमध्ये एक प्रकारचे प्रकट सातत्य प्रस्थापन करण्याचे मार्ग–समाजविकासाच्या खऱ्या शास्त्राच्या उभारणीमध्ये अशा तत्त्वज्ञानाची अगदी अनिवार्यपणे आणि अटळपणे प्रभावी अशा प्रकारची स्पष्टीकरणे करण्याला आज अजिबात वाव देत नाहीत. परंतु त्याच्या या प्रशंसनीय लेखनात अशा संकल्पनाला अत्यावश्यक असणारी सार्वत्रिक वृत्ती त्याच्या पद्धतीच्या मर्यादेच्या आवाक्यात समर्थपणे मांडण्यात आली आहे. त्याचा हा ग्रंथ एक प्रभावी नमुना म्हणून सदैव राहील आणि तो आमच्या बुद्धीने सदैव समोर ठेवावे असे सामान्य उद्दिष्ट अत्यंत स्पष्ट शब्दात दिग्दर्शित करावे; आमच्या साऱ्या ऐतिहासिक

विश्लेषणाचा अंतिम निष्कर्ष त्यात आहे. म्हणजेच एकाच संकल्प-चित्राला अनुसरून मानवी इतिहासाच्या विविध घटनांचा मूलभूत अनुक्रमांचे तर्कनिष्ठ एक सूत्रीकरण त्यात आहे. बोस्वेच्या कल्पनेपेक्षाही अधिक वास्तव व विस्तृत असे ते चित्र आहे.

"एकाच संकल्प-चित्राला अनुसरून मानवेतिहासातील विविध घटनांच्या मूलभूत अनुक्रमाचे तर्कनिष्ठ एकसूत्रीकरण" हे शेवटचे वाक्यार्थ जणु काही समाजशास्त्राच्या कोंतच्या संकल्पनेची चावी आहे. जेव्हा मी पूर्वी कोंत हा मानवी ऐक्याचा समाजशास्त्रज्ञ होता असे विधान केले, तेव्हा ती अतिशयोक्ती नव्हती वा त्याचा मूलभूत विषय सोपाही केला नव्हता. "एकाच संकल्प-चित्राला अनुसरून मानवेतिहासातील विविध घटनांच्या मूलभूत अनुक्रमा"शीच नेमका कोंतचा संबंध येत होता. काळ आणि अवकाश यातील मानव समाजाच्या वरवर दिसणाऱ्या अमर्याद प्रकारांना एका मूलभूत अनुक्रमात आणि एकाच संकल्पचित्रात गोवण्याशी त्याचा संबंध होता. मानव हा अनुक्रम म्हणजे मानव-वंशाचा विकास होय आणि ते संकल्प-चित्र म्हणजे मानवी मन व मानववंश यांची अंतिम अवस्थेत परिणती होय. म्हणून ज्याला प्रत्यक्षार्थवादाचा जनक मानतात त्याचेच वर्णन ख्रिस्ती वा दैवी प्रारब्धवादाचा शेवटचा शिष्य असे करता येईल. मानवी इतिहासाचे दैवी संकेताच्या भाषेत केलेल्या स्पष्टीकरणातून मानवी इतिहासाचे सामान्य नियमांच्या भाषेत केलेल्या स्पष्टीकरणात कसे संक्रमण होते हे सुद्धा येथे आपल्याला पहावयास मिळते.

हा विषय कोंतच्या विचाराचा गाभा आहे आणि प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाची पद्धती या ग्रंथातसुद्धा तो अत्यंत शास्त्रीय स्वरूप धारण करतो आणि त्यामुळे शास्त्रीय कल्पना व दैवी संकेताची कल्पना या दोन्हीतील जणु काही, दोलायमान स्थिती दाखवून देणे किंवा अधिक चांगले म्हणजे विज्ञानाच्या एका विशिष्ट संकल्पनेपासून दैवी संकेताच्या एका नव्या कल्पनेकडे जाणे हे किती सोपे आहे हे दाखविले गेले आहे.

बोस्वेच्या संदर्भात कोंतने वापरलेला शब्दप्रयोग पुन्हा वापरायचा झाल्यास, कोंतेने कल्पना केलेले इतिहासाचे एकच संकल्प-चित्र म्हणजे मानवी मनाची प्रगती होय; आणि जर मानवी मनाची प्रगती समाजाच्या संपूर्ण इतिहासामध्ये ऐक्य घडवून आणित असेल तर, त्याचे कारण कोंतच्या मते, विचार करण्याच्या सारख्याच पद्धती विचारांच्या सर्व क्षेत्रात प्रचलित असल्या पाहिजेत. कोंतच्या विचारांनुसार, प्रत्यक्षार्थवादी पद्धती त्याच्या काळच्या शास्त्रामध्ये अपरिहार्य होती. यावरून त्याने असा निष्कर्ष काढला की निरीक्षण, प्रयोग आणि सर्वसाधारण नियमांची स्थापना यावर आधारलेल्या प्रत्यक्षार्थवादी पद्धतीचा विस्तार जी क्षेत्रे अजूनही धर्म-मीमांसेच्या आधीन आहेत त्यांच्यापर्यंत वाढविलाच पाहिजे. म्हणजेच जगतातील घटनांचा मूलाधार असलेली कारणे शोधून काढण्याची व अंतिम कारणे सर्वातीत करणाऱ्या पद्धतीपर्यंत विस्तारित केली पाहिजे.

तर मग कोंतच्या मते, राजनीतिशास्त्रामध्ये आणि तसेच खगोलशास्त्रामध्ये विचार करण्याची एक पद्धत सर्वत्र उपयोगी पडणारी एक पद्धत आहे. यावरून कोंतने असा निष्कर्ष काढला की, ज्याअर्थी खगोलशास्त्रामध्ये इच्छा-स्वातंत्र्य नाही, त्याअर्थी ते राजनीती-शास्त्रात नसावे.

कोंतने हे स्पष्टपणे सांगितले होते की जेव्हा समुदायाच्या विभिन्न सभासदांनी मान्य केलेल्या प्रभावशाली विचारांची संहिता अस्तित्वात नसते, तेव्हा समाजामध्ये खरे ऐक्य असू शकत नाही. जेव्हा विचार करण्याच्या परस्परविरोधी पद्धती प्रचलित असतात, तेव्हा भिन्न प्रकृतीच्या तत्त्वज्ञानातून घेतलेल्या प्रभावशाली कल्पना नुसत्या परस्पराच्या सान्निध्यात वावरत असतात, तेव्हा समाज बहुजिनसी, बेछूट वागणारा, पेचप्रसंगात सापडलेला असतो.

या विधानावरून आपल्याला असा निष्कर्ष काढता येईल की भूतकाळामध्ये जे समाज वैचारिक पेचप्रसंगात सापडलेले नव्हते त्यांच्याजवळ विचारांची एक सुसंगत संहिता असलीच पाहिजे. परंतु हा निष्कर्ष फक्त अंशतः खरा असावा कारण इतिहासातील निरनिराळ्या क्षणी विविध शास्त्रे प्रत्यक्षार्थवादी टप्प्याला पोहोचतात. जी या टप्प्याला पहिल्यांदा पोहोचतात ती तीच शास्त्रे आहेत की, जी शास्त्रांच्या कोंतकृत वर्गीकरणामध्ये प्रथम स्थानी येतात. ती अशी : गणितशास्त्र, खगोलशास्त्र, भौतिकशास्त्र, रसायनशास्त्र, जीवशास्त्र. परंतु याचा अर्थ असा होतो की, सर्व युगामध्ये जी अगोदरच अंशतः प्रत्यक्षार्थ-वादी होती, अशी शास्त्रे अस्तित्वात होती आणि त्याचवेळी दुसऱ्या बौद्धिक ज्ञानशाखा अजूनही जडपूजनवादी वा पारमार्थिक स्वरूपाच्या होत्या. विचाराचे ऐक्य, हे कोंतचे अंतिम उद्दिष्ट अद्यापीही इतिहासाच्या वाटचालीमध्ये कधीही साध्य झालेले नाही.

दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे तर, इतिहासाला गती देणाऱ्या यंत्रणेपैकी एक म्हणजे इतिहासाच्या प्रत्येक टप्प्यातील विविध विचार करण्याच्या पद्धतीतील नेमकी ही विसंगती आहे. सरतेशेवटी, जेव्हा बुद्धीला पटणारी खरी वैचारिक सुसंगती अस्तित्वात होती, अशा प्रत्यक्षार्थवादाच्यापूर्वी फक्त एकच कालखंड झाला आहे आणि तो विशुद्ध जडपूजनवादाचा कालखंड होता. जडपूजनवाद ही मानवाच्या मनाची, विचाराची प्रत्यक्ष व उत्स्फूर्त पद्धत होती. सजीव वा निर्जीव सर्व वस्तूंना सचेतनत्व प्रदान करणे, वस्तू आणि प्राणी यांना मानव व मानवांचे मन यांच्यासमान लेखणे याचा त्यामध्ये समावेश होतो. ज्या अंतिम अवस्थेमध्ये प्रत्यक्षार्थवादाचा विस्तार राजनीतिशास्त्र व नीतिशास्त्र यांचाही समावेश असणाऱ्या सर्व ज्ञानशाखांपर्यंत वाढला असेल, ती येईपर्यंत, मनाला खऱ्या वैचारिक सुसंगतीचा पुन्हा शोध लागणार नाही.

जडपूजनवाद आणि प्रत्यक्षप्रमाणवाद यांच्या वैचारिक पद्धतीमध्ये एकाच वेळी विविधता उत्पन्न झाली आहे आणि याच विविधतेने कोणत्याही एका क्षणी, मानवेतिहासाचा शेवट होण्याला प्रतिबंध केला आहे.

हे खरे आहे की, त्याच्या जीवन-वृत्तीच्या प्रारंभी कोंतची प्रथम कल्पना ही होती की, कोणत्याही एका समाजात दोन भिन्न तत्त्वज्ञाने प्रचलित असू शकत नाही; परंतु त्याच्या वैचारिक प्रगतीने हे त्याला कबूल करायला भाग पाडले की तत्त्वज्ञानांची अनेकता हे इतिहासामध्ये जवळजवळ अव्याहतपणे आढळणारे प्रभावी सत्य आहे. जे ऐक्य हे त्याची नियती आहे आणि जे प्रत्यक्ष जडपूजनवाद किंवा अंतिम प्रत्यक्षार्थवाद या फक्त दोन मार्गांनीच साध्य होऊ शकते त्याच्याकडे मानवी विचाराला घेऊन जाणे हे सामाजिक प्रगतीचे उद्दिष्ट आहे. एकतर सर्व वस्तुमात्र मानवी संज्ञेने सचेतन झालेले आहेत असे मानून आपण त्यांचे स्पष्टीकरण करतो किंवा प्रत्येक पारमार्थिक आणि अध्यात्मशास्त्रीय स्पष्टीकरणाचा त्याग करतो आणि प्रत्यक्षार्थवादी सिद्धातांची प्रस्थापना करण्याचें बंधन आपल्यावर लादून घेतो.

मला वाटते कीं हे विवेचन एक मूलभूत प्रश्न उपस्थित करते : इतिहासासारखी एक संकल्पना कां असावी? प्रत्यक्षार्थवादी होणे ही जर मानवी बुद्धीची अंतिम आणि परिपूर्ण अवस्था असेल, तर मानवजातीला एकापाठोपाठ इतक्या टप्प्यांतून जाणे कां भाग पडले? ज्याला सरतेशेवटी मानवी मन काय असावे हें कळले त्या एका माणसाच्या – म्हणजेच कोंतच्या – आगमनासाठी इतकी शतके तिष्ठण्याची गरज कां पडली असावी?

या प्रश्नाचे उत्तर असे आहे कीं प्रत्यक्षार्थवाद हे उत्स्फूर्त तत्त्वज्ञान होऊ शकत नाही; ते फक्त अलीकडच्या काळातील तत्त्वज्ञान होऊ शकते. खरोखर, जी व्यवस्था अंतःस्फूर्त नाही, तिला ओळखणे, तिचे अंतिम स्पष्टीकरण देण्याच्या अक्षमतेची कबूली देणे आणि त्या व्यवस्थेच्या रहस्याची फोड करण्याची मर्यादा स्वतःवर घालून घेणे या बाबींचा मानवाच्या दृष्टीने त्या तत्त्वज्ञानांत समावेश होतो. परंतु निसर्गाची ही बाह्य व्यवस्था शोधून काढण्याला वेळ लागतो. घटनांचे निरीक्षण करणे, त्याचे विश्लेषण करणे, त्यांच्यातील परस्परसंबंधांचे नियंत्रण करणाऱ्या सिद्धाताचा शोध घेणे यांचा प्रत्यक्षार्थवादामध्ये समावेश होतो. परंतु, या बाह्य व्यवस्थेचा, निरीक्षण आणि विश्लेषण यांतून एकदम शोध लावणे अशक्य आहे. तत्त्वज्ञान प्रसृत करण्यापूर्वी मानवाला प्रथम जगले पाहिजे. मानवी सामर्थ्याच्या सर्वप्रथम अवस्थेमध्ये, फार तर कांही सोप्या घटनांचे शास्त्रीय पद्धतीने, स्पष्टीकरण करणे शक्य होते. परंतु, निरीक्षण, प्रयोग साधन, विश्लेषण आणि नियतीवाद यांचे तत्त्वज्ञान म्हणजे प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञान हे या थोड्या घटनांच्या आधारावर उभे करता येणे शक्य नसते इतिहासाच्या प्राथमिक अवस्थेमध्ये, मानवाला दुसऱ्या तत्त्वज्ञानाची गरज होती आणि त्याला कोंत प्रथम

पारमार्थिक आणि नंतर जडपूजनवादी असे नाव देतो. या तत्त्वज्ञानाने मानवाला जगण्याला साहाय्य केले; हे जग त्याच्यासारख्या प्राण्यांनी भरलेले आहे आणि म्हणून बुद्धीने आकलन होणारे आणि परोपकारी आहे अशा वर्णनाने त्याने मानवाचे सांत्वन केले. जडपूजनवादी किंवा पारमार्थिक तत्त्वज्ञान हे, बौद्धिकदृष्ट्या आणि नैतिकदृष्ट्या प्रमाण असणारे एक तात्पुरते संश्लेषण, मानव-वंशाला मिळवून देते. ते बौद्धिकदृष्ट्या प्रमाण मानता येते कारण ते निसर्गाच्या दृश्य जगाचे बुद्धीच्या साहाय्याने आकलन होऊ शकते असे आश्वासन देते आणि ते नैतिकदृष्ट्या प्रमाण असते कारण ते मानवाला स्वतःबद्दल विश्वास आणि अडथळे ओलांडण्याची क्षमता मिळवून देते.

परंतु इतिहास कां आवश्यक आहे या प्रश्नाचे उत्तर दुसरा प्रश्न उपस्थित करते : अगदी शेवटापर्यंत इतिहास अपरिहार्यपणे कां चालू राहिला पाहिजे? या प्रश्नाचे कोंतचे उत्तर याप्रकारचे आहे. सुरुवातीपासून कांही घटनांचे शास्त्रीयदृष्ट्या आणि प्रत्यक्षार्थवादाच्या आधारे स्पष्टीकरण करण्यात आलेले आहे म्हणून मानवी मनाची प्रगती मध्येच थांबते अशी कल्पना करणे कठीण आहे. अंशात्मक प्रत्यक्षार्थवाद आणि जडपूजनवादी, पारमार्थिक संश्लेषण यांतील परस्परविरोध, जणु कांही, मानवजातीला छळतो आहे आणि सरतेशेवटी, सार्वत्रिक प्रत्यक्षार्थवाद अंतिम टप्प्याच्या पूर्वीच्या कोणत्याही टप्प्यावर थांबून राहण्याला तो मानवी मनाला प्रतिबंध करतो परंतु अशी भर घातलीच पाहिजे की स्वतः कोंतच्या मते. मानवजातीच्या विविध भागांना वस्तुतः त्यांच्या एका वा दुसऱ्या अवस्थेमधे तात्पुरते संश्लेषण प्रस्थापित करता आलेले आहे. आणि त्याच्या आयुष्याच्या शेवटच्या काळामध्ये, कोंतने असेसुद्धा ठरविले कीं त्याच्या सामाजिक गतीशास्त्रामधे त्याने वर्णन केलेल्या मध्यमपदी अवस्थांचे उल्लंघन करून कांही लोक जडपूजनवादाच्या प्राथमिक संश्लेषणापासून थेट प्रत्यक्षार्थवादाच्या अंतिम संश्लेषणाकडे उड्डाण करू शकतात.

इतिहास हा मूलतः मानवी मनाच्या प्रगतीचा इतिहास आहे यांतून दुसरा प्रश्न उद्भवतो : बुद्धीची प्रगती आणि समाजाचे इतर पैलू म्हणजे मानवाच्या इतर हालचाली यांतील परस्पर-संबंध काय आहेत? मी वापरतो त्या भाषेत स्वतः कोंत हा प्रश्न उपस्थित करीत नाही हे खरे आहे. मानवाच्या बुद्धीची प्रगती आणि अर्थव्यवस्था, युद्ध वा राजनीती यांतील स्थित्यंतरे यांचा परस्परांशी काय संबंध आहे असा प्रश्न कोणत्याही ठिकाणी तो स्वतःला विचारीत नाही. परंतु, त्याच्या विश्लेषणामध्ये या प्रश्नाचे उत्तर शोधणे सोपे आहे.

प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यासक्रम या ग्रंथामध्ये कोंत म्हणतो की एकात्रितपणे विचार केला असता, इतिहास हा मूलतः मानवी मनाच्या विकासाचा इतिहास होतो. चौथ्या खंडामधे येणारा त्याच्या विचाराचा एक प्रतीक वाटणारा उतारा असा आहे :

"थेल्स व पायथागोरस यांच्या प्रारंभीच्या प्रयत्नापासून ते थेट लाग्रँज व बिचॅ यांच्या प्रयत्नापर्यंत विज्ञाननिष्ठ मनाच्या अविरत विकासाचा, सर्वसाधारण प्रगतीवर ज्याचा सर्वांत जास्त प्रभाव पडलेला आहे त्या या प्रगतीच्या महत्त्वपूर्ण भागामध्ये निस्संशयपणे समावेश होतो. आता, प्रयत्न व शोध यांच्या या दीर्घ परंपरेमध्ये मानवाच्या बुद्धीने एक स्पष्टपणे ठरवून दिलेला मार्ग चोखाळला आहे अशी आज कोणत्याही प्रबुद्ध व्यक्तीला शंका येणार नाही. त्या मार्गाच्या पूर्वज्ञानाने, प्रत्येक युगासाठी राखून ठेवलेली मूलभूत प्रगती घडून येण्याची वेळ अगदी समीप येण्यापूर्वीच, एखाद्या पुरेशा माहितगार व्यक्तीला तिचे भविष्य वर्तविण्यास कशीतरी मदत केली असती."

कोंतने योगायोग वा अपघात यांना फारच थोडा वाव ठेवला होता हे स्पष्ट दिसते मानवी मनाच्या इतिहासाला वळण लावणारे प्रगतीचे टप्पे श्रेष्ठ दर्जाच्या बुद्धिमत्तेला अगोदरच दिसू शकले असते, कारण ते एक जाणवणारी गरज भागवीत होते. परंतु, बुद्धीची प्रगती इतर सामाजिक घटनांचे स्वरूप ठरविते असा याचा अर्थ होत नाही. राज्यव्यवस्थेच्या स्वरूपाने सामाजिक एकतेचे स्वरूप ठरते यावर मोंतेस्क्यूचा जितका विश्वास होता, त्यापेक्षा सामाजिक एकतेचे स्वरूप बुद्धी ठरविते यावर कोंतचा जास्त विश्वास नव्हता. दोघाही व्यक्तींच्या दृष्टीने, संपूर्ण सामाजिक वास्तवतेच्या विविध क्षेत्रांतील क्रिया आणि प्रतिक्रिया यांच्यातून इतिहासाची प्रगती घडून येते. प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यासक्रम या ग्रंथाच्या पाचव्या भागातील वा प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीच्या पद्धती या ग्रंथाच्या तिसऱ्या भागातील, कोंतच्या सामाजिक गतीशास्त्राचा जर आपण विचार केला तर समाजाच्या निरनिराळ्या विभागातील विरोधातून एका टप्प्यापासून दुसऱ्या टप्प्याकडे संक्रमण मूलतः कसे घडून येते ते आपल्या लक्षात येते. जे कारण सामाजिक एकतेच्या विघटनाला आणि पुढील टप्प्याच्या आगमनाला चेतना देणारे ठरते ते राजनीतीतील, अर्थशास्त्रातील व बुद्धीतील असेल.

तरीसुद्धा, बुद्धीच्या प्रगतीला मिळणारे प्राधान्य कोंतच्या दृष्टीने बरोबर आहे कारण (अ) मानववंशाच्या इतिहासातील प्रमुख टप्प्यांचे स्वरूप प्रभावशाली विचारांमुळे ठरते (ब) शेवटचा टप्पा प्रत्यक्षार्थवादाचा असतो आणि (क) जडपूजनवाद व धर्म-मीमांसा यांच्या तात्पुरत्या संश्लेषणावर नवजात आणि विकसनशील प्रत्यक्षार्थवाद जी सतत टीका करतो ती मानवाच्या प्रगतीचे प्रमुख साधन आहे.

येथे आपण आपल्या मध्यवर्ती विषयाकडे परत येतो : मानवेतिहास एकाच लोकांचा इतिहास मानलाच पाहिजे. (ही कल्पना कोंतचीच आहे आणि ती सहजपणे कळण्याजोगी आहे.) जर इतिहास हा धर्माचा इतिहास असता, तर मानवेतिहासातील ऐक्य खरे व सिद्ध झालेले आहे असे ठरवितांना, धर्माचे एक स्वरूप गृहीत धरणे आवश्यक ठरते व ते स्वरूप सार्वत्रिक स्वरूप देता येण्याजोगा धर्म यापेक्षा किंचितमात्रही कमी व्याप्तीचे असू

शकत नाही. परंतु, इतिहास हा बुद्धीचा इतिहास असेल, तर सर्व मानवांना प्रमाण वाटेल अशा एका विचार-पद्धतीची कल्पना करणे, तुलनात्मकदृष्ट्या, सोपे पडेल. एका साध्या उदाहरणाने ही कल्पना विशद करायची झाली तर आपण असे म्हणूया की आजचे गणितशास्त्र सर्व मानववंशाच्या दृष्टीने खरे आहे, असे आपल्याला वाटते. स्पेंग्लर म्हणतो की जसे आधुनिक गणितशास्त्र आहे तसे ग्रीकांचे गणितशास्त्र आहे. परंतु, स्वतः स्पेंग्लर एका खास अर्थाने हे विधान करतो. विचारांच्या गणिती पद्धतीवर संस्कृतीच्या एका विशिष्ट शैलीचा प्रभाव पडतो असा त्याला विश्वास वाटतो; गणित प्रमेये सर्वत्र खरी असतात हे त्यामुळेच त्याने नाकबूल केले नसावे. बौद्धिक ज्ञानशाखांच्या सर्व विधानांना जेवढ्या प्रमाणांत प्रमेयांचे स्वरूप देता येणे शक्य होते तेवढे दिल्यानंतर अशी कल्पना करता येईल की आजचे तत्त्वज्ञान सर्व मानवांना प्रमाण वाटेल आणि त्याच न्यायाने, इतिहासाची सुद्धा एकाच लोकांचा इतिहास अशा स्वरूपांत कल्पना करता येईल. परंतु, इतिहास हा एकाच लोकांचा इतिहास आहे, त्यांतील टप्पे आवश्यक आहेत, आणि एका विशिष्ट उद्दिष्टाकडे अपरिहार्यपणे प्रगती होत आहे, हे मान्य केले, तर मग, मानवजातीच्या निरनिराळ्या विभागाच्या निरनिराळ्या इतिहासाचे कारण काय आहे ? याबाबतीत एवढेच म्हणता येईल की आपल्या व्यापक सिद्धांतांपासून ऐक्याची सुटका करतांना मोंतेस्क्यूला त्रास झाला तर विविधतेची सुटका करणे हा कोंतचा पुढील प्रश्न होता.

प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासक्रमाच्या चौथ्या भागांत आपल्याला विविधतेच्या प्रश्नाला कोंतचे उत्तर सापडते. तो म्हणतो की बदलाला कारण असलेले घटक तीन आहेत : वंश, हवामान आणि राजकीय कृती.

त्याच्या प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीच्या पद्धती या ग्रंथामध्ये विशेषतः मानवाच्या वंशांपैकी प्रत्येक वंशाचा एका विशिष्ट मनोवृत्तीकडे स्वाभाविक कल असतो त्यांचे वैशिष्ट्य सांगून मानव-वंशाच्या विविधतेचे कोंतने विवरण केले. याहून जास्त नेमकेपणाने त्याने त्यांतील प्रत्येक वंशावर विशिष्ट स्वाभाविक प्रवृत्तींच्या प्रभावाचे आरोपण केले. उदाहरणार्थ, भावनाप्रधानतेचा पगडा हे कृष्णवर्णीयांचे विशेष लक्षण आहे. (त्याच्या आयुष्याच्या शेवटच्या काळात, कोंतला ही भावनाप्रधानता नैतिक श्रेष्ठतेचा भाग आहे असे वाटत होते.) दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर, मानवजातीच्या विविध भागांचा एकसारखाच विकास झाला नाही, कारण त्यांना सारख्याच दैवी गुणसंपदा मिळालेल्या नव्हत्या. परंतु, एकसारख्याच स्वभावाच्या पार्श्वभूमीवर या विविधतांचा विकास होतो. मनुष्य स्वभावाच्या कोंतच्या संकल्पनेची चर्चा पुढे आली आहे.

ज्यांच्यामध्ये, मानवजातीचा प्रत्येक विभाग आढळतो त्या स्वाभाविक परिस्थितीच्या सर्वांगांचा निर्देश कोंतच्या मते, हवामान या शब्दातून होतो. प्रत्येक समाजाला वेगवेगळ्या अडचणींचे अडथळे ओलांडावे लागले; प्रत्येकाला थोड्याबहुत अनुकूल भौगोलिक

परिस्थितीमध्ये टिकून रहावे लागले आणि हे आपल्याला एका मर्यादेपर्यंत त्यांच्या विकासां-तील विविधतेचे कारण सांगण्यास मदत करते.

या बदलाचा तिसरा घटक उरलेला आहे, तो म्हणजे राजकीय कृती हा होय. येथे आपल्याला पुन्हा एकदा कोंतचा दैवसत्तावाद भेटतो कारण एक व्यक्ती, मग ती कितीही थोर असो, इतिहासाच्या अपरिहार्य क्रमामध्ये मोठ्या प्रमाणावर बदल घडवून आणू शकते या राजकारणी व समाज-सुधारक या दोघांच्याही भ्रमाचा निरास करण्याचा निर्धार आपल्या लेखकाने केला आहे. निस्संशयपणे, कोंत हे नाकबूल करीत नाही की ती अपरिहार्य उत्क्रांती किती चटकन् घडून येईल वा–कोणत्याही प्रकारे अटळ असेलेला–तो परिणाम किती महागात पडेल हे ठरविणे हे परिस्थिती, योगायोग किंवा थोर पुरुष यांच्यावर अवलंबून असते. परंतु, उदाहरणार्थ, जर आपण नेपोलियनचा विचार केला, तर थोर पुरुषांच्या संभाव्य उपयुक्ततेच्या मर्यादांचा शोध लावण्यांत आपल्याला त्रास पडणार नाही.

कोंतच्या मते, त्याच्या युगाची प्रवृत्ती किंवा आज आपण जसे म्हणू, त्याप्रमाणे, इतिहासाची दिशा नेपोलियनला समजली नव्हती. त्याने लष्करी राजवट पुन्हा आणण्याचा निष्फळ प्रयत्न केला; युरोप पादाक्रांत करण्यासाठी त्याने फ्रान्सला त्वरेने उद्युक्त केले; संघर्ष द्विगुणित केले; फ्रान्समधील राज्यक्रांतीविरुद्ध त्याने युरोपच्या लोकांना जागृत केले; आणि शेवटी अल्पकाळासाठी त्याने अनुसरलेल्या या चुकीच्या वाटेतून कांहीही निघाले नाही. युगाची वैशिष्ट्यपूर्ण थोरवी परिस्थितीच्या गोळाबेरजेवर अवलंबून असते; त्याच्या युगाचे स्वरूप समजण्यांत असमर्थ ठरण्याची चूक करणारा सम्राट इतिहासावर कोणतीही अंतिम खूण उमटवीत नाही.

व्यक्ती इतिहासाच्या क्रमामध्ये बदल घडवून आणू शकत नाही हा सिद्धांत समाज-सुधारक, मनोराज्यवादी वा क्रांतिकारक यांच्यावर होणाऱ्या व्यापक टीकेचा भाग आहे. तसाच, जे नवीन समाजाचा आराखडा काढून वा जुन्या समाजामध्ये हिंसेचा वापर करून इतिहासाचा क्रम उलटविता येतो असा विचार करतात त्यांच्यावरील टीकेचाही तो भाग आहे. जसजसे आपण खगोलशास्त्राच्या पातळीवरून इतिहासाच्या पातळीवरील घटनांकडे वळतो, तसतशी दैवाधीनता ही उत्तरोत्तर बदलता येण्याजोगी होत जाते हे खरे आहे. जे समाजशास्त्र मानवेतिहासाला आवश्यक असलेल्या व्यवस्थेचा शोध लावते त्याच्यामुळे आपल्याला प्रत्यक्षप्रमाणवादाच्या आगमनांतील विलंब व खर्च कमी करता येईल. परंतु इतिहासाच्या निर्मम क्रमाच्या त्याच्या या सिद्धांतामुळे थोर पुरुषांचे भ्रम आणि सुधार-कांची मनोराज्ये या दोन्हीलाही कोंत प्रतिकूल होता. त्याने दिलेले समाजशास्त्र म्हणजे ऐतिहासिक विकासाच्या सिद्धांतांचा अभ्यास आहे. हे समाजशास्त्र ऐतिहासिक असल्याचा दावा करते. कारण, कोंतच्या मते, ते निरीक्षण व तुलना यांवर अवलंबून असेल आणि

म्हणून इतर शास्त्रांनी (उदाहरणार्थ, जीवशास्त्राने) वापरलेल्या पद्धतीशी तुलना करता येण्याजोगे असेल; परंतु निरीक्षण व तुलना यांच्यावर, कोंतच्या विचारावर पगडा असलेल्या विषयाचे, त्याच्या स्थितीशास्त्र व गतिशास्त्र यांच्या संकल्पनेचे, नियंत्रण राहील. स्थितिशास्त्राच्या बाबतीत, एखाद्या समाजाची संरचना समजावून घेणे असा याचा अर्थ आहे; तर गतिशास्त्राच्या बाबतीत, इतिहासाच्या ढोबळ रूपरेषा समजावून घेणे असा त्याचा अर्थ आहे. दोन्ही बाबतीत एकतेच्या झालेल्या प्रथम आकलनापुढे अंशात्मक निरीक्षणांना दुय्यम स्थान द्यावे लागते असा त्याचा अर्थ होतो.

या प्रकरणाच्या उर्वरित भागात स्थितिशास्त्र आणि गतिशास्त्र या दोन संकल्पनांचे संक्षिप्त विश्लेषण आले आहे. मनुष्य-स्वभाव आणि समाजाचा स्वभाव या पुढील प्रकरणांतील विषयांकडे ते विश्लेषण आपल्याला घेऊन जाते.

स्थितिशास्त्र आणि गतिशास्त्र या कोंतच्या समाजशास्त्रातील दोन मूलभूत विचार-श्रेणी आहेत ज्यांचा संबंध तत्त्वज्ञानाशी येतो. ज्याला कोंत सामाजिक मतैक्य म्हणतो त्याचे परीक्षण, विश्लेषण यांचा स्थितिशास्त्रात समावेश होतो. समाजाची सजीव प्राण्याशी तुलना करता येते. एखाद्या इंद्रियाला सजीव प्राण्याचा संदर्भ ध्यानात घेऊन योग्य ठिकाणी ठेवल्याशिवाय त्या इंद्रियाचे अध्ययन करणे अशक्य आहे. त्याच न्यायाने, राजनीती किंवा राज्यसत्ता यांना एखाद्या घटकेच्या समाजाचा संदर्भ ध्यानात घेऊन योग्य ठिकाणी ठेवल्याशिवाय त्यांचा अभ्यास करणे अशक्य आहे. एका बाजूला, एखाद्या घटकेच्या समाजाच्या संरचनेचे विश्लेषण-तुम्हाला हवे असेल तर त्याला शरीरशास्त्रीय विश्लेषण—आणि दुसऱ्या बाजूला, जे मतैक्याने स्वरूप ठरवितात, जे व्यक्तींच्या घोळक्याला एक समुदाय बनविते आणि समाजांत अनेक संस्था असतानाही त्यांच्यामधे ऐक्य घडवून आणते ते मूलतत्त्व वा ती मूलतत्त्वे यांचे विश्लेषण यांचा सामावेश सामाजिक स्थितीशास्त्रामध्ये होतो.

पण जर स्थितीशास्त्र हे मतैक्याचे अध्ययन असेल, तर ते प्रत्येक समाजाची मूलभूत इंद्रिये कोणती आहेत या प्रश्नाकडे आणि तेथून प्रत्येक समाजव्यवस्थेच्या तत्त्वांचा शोध घेण्यासाठी ऐतिहासिक समाजांच्या विविधतेच्या पलीकडे ते आपल्याला घेऊन जाते. निरनिराळ्या समाजांच्या रचनेचे व एका विशिष्ट समुदायामधे आढळणाऱ्या संस्थांतील परस्पर-दृढैक्याचे संबंध यांचे साधे प्रत्यक्षार्थवादी विश्लेषण म्हणून सुरू होणाऱ्या सामाजिक स्थितीशास्त्राचा शेवट प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीच्या पद्धतीच्या दुसऱ्या भागांतील प्रत्येक मानव-समुदायातील मूलभूत व्यवस्थेच्या विश्लेषणाने होतो.

गतीशास्त्रामधे, प्रारंभी, ज्या एका पाठोपाठ येणाऱ्या टप्प्यांतून मानव समाज जातो, त्यांच्या फक्त वर्णनाचा समावेश होतो. परंतु, ज्याअर्थी, आपण एकतेपासून सुरुवात करतो,

त्याअर्थी मानव-समाज आणि मानवी मन यांचा विकास नियमबद्ध असतो आणि ज्याअर्थी, संपूर्ण भूतकाळ हा एकच होऊन जातो, म्हणून ऐतिहासिक सत्यांचे संकलन करणाऱ्या किंवा संस्थांच्या अनुक्रमांचे निरीक्षण करणाऱ्या इतिहासकाराने लिहिलेल्या इतिहासाशी सामाजिक गतिशास्त्राचे साम्य नसते. मानवाचे मन व मानव-समाज यांच्या विकासातील एका पाठोपाठ येणाऱ्या आणि अपरिहार्य टप्प्यांचा पुन्हा शोध सामाजिक गतिशास्त्र घेईल. जशी सामाजिक स्थितीशास्त्राने प्रत्येक मानव समाजांतील मूलभूत व्यवस्था दाखवून दिली आहे, त्याचप्रमाणे प्रत्यक्षार्थवादाच्या अंतिम उद्दिष्टाकडे येऊन पोहोचण्यापूर्वी ज्या स्थित्यंतरांतून मूलभूत व्यवस्था गेलेली आहे त्यांचा पुन्हा शोध सामाजिक गतिशास्त्र सरतेशेवटी घेईल.

जर सर्व समाजामध्ये एक मूलभूत व्यवस्था असेल तर गतिशास्त्र हे स्थितीशास्त्राच्या अंमलाखाली असलेच पाहिजे. मानव समाजाच्या रचनेपासून सुरुवात केल्याने, आपल्याला इतिहास म्हणजे काय आहे ते कळेल. तेव्हा स्थितीशास्त्र आणि गतिशास्त्र या संज्ञांच्याऐवजी स्थिती आणि प्रगती या संज्ञांचा उपयोग जास्त योग्य ठरेल. प्रत्यक्षार्थवादाच्या (आणि ब्राझील या राष्ट्राच्या!) ध्वजावर लिहिलेल्या ध्येय-वचनाची–"प्रगती म्हणजे स्थितीचा विकास होय" याची–आपल्याला आठवण होते.

प्रथमतः स्थितीशास्त्र आणि गतिशास्त्र हे एका बाजूला सहजीवन आणि दुसऱ्या बाजूला, परंपरा यांचा नुसता अभ्यास आहे. शेवटी ते मूलभूत मानवी आणि सामाजिक व्यवस्था, तिच्यातील स्थित्यंतरे व सफलता यांचा अभ्यास आहे. परंतु, वरवर पाहता, शास्त्रीय वाटणाऱ्या स्थितीशास्त्र व गतिशास्त्र या संज्ञांपासून उघडपणे तत्त्वज्ञानाचा भाग असणाऱ्या स्थिती आणि प्रगती या संज्ञेकडील संक्रमण हे कोंतच्या दोन कल्पनांमुळे अपरिहार्य आहे. (१) सामाजिक एकता आणि एकतेला लागू पडणारे कायदे यांचे प्राधान्य; (२) इतिहासाच्या अटळ मार्गक्रमणाचे एक प्रकारच्या दैव-सत्तावादाशी तादात्म्य. तथाकथित शास्त्रशुद्ध अपरिहार्यतेच्या साहाय्याने, कोंतने बोस्वेच्या सर्वसाधारण आराखड्यासारख्या एका आराखड्याचा पुन्हा शोध लाविला.

— ४ —

ज्या ग्रंथामध्ये स्थितीशास्त्राच्या कोंतच्या संकल्पनेचा पूर्ण विकास होतो तो म्हणजे प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीशास्त्राच्या पद्धती हा होय. त्या ग्रंथाचा संपूर्ण दुसरा भाग सामाजिक स्थितीशास्त्राला वाहिलेला आहे. अर्थात "अभ्यासक्रमांत" स्थितीशास्त्राची रूपरेषा दिलेली आहे; परंतु, तिचा फक्त एका प्रकरणात समावेश झाला आहे आणि कल्पनांची फक्त सूचनाच मिळते. याशिवाय "अभ्यासक्रम" व "पद्धती" यांच्यातील कल्पनामध्ये तपशीलाचा फरक आहे; परंतु जेव्हा त्याने प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीशास्त्राच्या पद्धती हे पुस्तक लिहिले,

त्याकाळी कोंतने सामाजिक स्थितीशास्त्राची जी कल्पना केली होती तिचे परीक्षण करण्यासाठी मी या सारांशात त्या फरकाकडे दुर्लक्ष करेन.

स्थितीशास्त्राच्या या संकल्पनेचे तार्किकदृष्ट्या दोन भागांत विभाजन करता येईल : एका बाजूला मनुष्य-स्वभावाचा अभ्यास व दुसऱ्या बाजूला समाज-स्वभावाचा अभ्यास किंवा पुन्हा सांगावयाचे झाले तर, मनुष्य-स्वभावाची संरचना आणि समाज-स्वभावाची संरचना.

ज्याला तो मेंदूचे चित्र असे नाव देतो त्यामध्ये मनुष्य-स्वभावाच्या त्याच्या कल्पनांचे ऑग्युस्त कोंतने विवरण केले. मानवाच्या विविध स्वाभाविक प्रवृत्तींची शरीरशास्त्रीय मूल-स्थाने माणसाच्या मेंदूत कोठे आढळतात यांचे शास्त्रीय विश्लेषण त्याने मेंदूच्या चित्रांत दिले. परंतु, येथे मेंदूतील मूलस्थानांच्या सिद्धांतामध्ये आपल्याला अगदी कमी स्वारस्य आहे; ऑग्युस्त कोंतच्या विचारांतील हा सर्वांत कमी समर्थन करता येण्याजोगा पैलू आहे. हा पैलू आपण गाळावा कारण कोंतने स्वतःच असे म्हटले आहे की मेंदूतील मूलस्थाने ही, काही प्रमाणात, गृहीत-पक्षाच्या स्वरूपाची होती. प्लेटोनेसुद्धा मेंदूतील स्थानांचा नसला तरी निदान कमीतकमी शरीरांतील मूलस्थानाचा सिद्धांत मांडला होता. मनुष्य-स्वभावातील मन व भावना यांतील फरक विशद केल्यावर प्लेटो शरीराच्या निरनिराळ्या भागामध्ये मनुष्य--स्वभावाच्या पैलूंची स्थाने ठरवून देतो. परंतु, जर आपली प्लेटोला दिसलेल्या मानवाच्या प्रतिमेचा अभ्यास करण्याची इच्छा असेल तर, शरीरांतील भावनांच्या मूलस्थानांच्या या कल्पनेकडे आपण दुर्लक्ष करू शकतो.

कोंतने असे सुचविले आहे की मनुष्य-स्वभावाला द्विविध वा त्रिविध स्वरूपाचा मानता येईल. जर आपण माणसाला द्विविध स्वरूपाचा मानले, तर हृदय आणि मन यांनी तो बनतो असे म्हणता येईल. जर त्रिविध स्वरूपाचा मानले, तर हृदयाचे भावना (किंवा भाव) आणि कृती (किंवा इच्छा) असे दोन भाग करावे लागतील आणि एकाच वेळी भावना, इच्छा आणि बुद्धि असे मानवाला आपण मानू लागू. कोंत अशी भर घालतो की हृदय या शब्दाचे हे दोन अर्थ ही एक चांगली साधार संदिग्धता आहे. हृदय असणे म्हणजे भावना असणे किंवा धैर्य असणे. जणु काही, भावना आणि धैर्य (इच्छा) यांच्यामध्ये अस्तित्वांत असलेल्या अर्थबंधाची भाषेला जाणीव असते, म्हणून एका शब्द-प्रयोगाने दोन्ही कल्पना व्यक्त करण्यात येतात.

मानव भावनाप्रधान, क्रियाशील आणि बुद्धिवान आहे; या तीन मूलतत्त्वांतील परस्पर-संबंधांचा पूर्ण बोध करून घेणे ही एक समस्या आहे. कोंतचा उपाय पुढीलप्रमाणे आहे. मानव कृतीसाठी बनविलेला आहे, तो क्रियाशील प्राणी आहे आणि स्फुटपत्रामध्ये अगोदरच आलेल्या कल्पनेकडे त्याच्या आयुष्याच्या शेवटच्या काळात परत येऊन, कोंतने प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीच्या पद्धतीमध्ये वारंवार लिहिले की निरंतर संशय आणि

कल्पनारंजन यामध्ये त्याचा वेळ फुकट घालविण्यासाठी मानव बनविला गेलेला नाही. कृती करण्यासाठी मानव बनविला गेला आहे. परंतु, जरी कृतीसाठी बनविला असला तरी, त्याची कृती कधीहि बुद्धीतून निघत नाही. अमूर्त विचार कधीही निर्णायक घटक होणार नाही. कृतीप्रेरणा नेहेमीच हृदयांतून (भावनांच्या अर्थाने) येईल. परंतु या भावनेने प्रेरणा दिलेल्या कृतीला बुद्धीच्या नियंत्रणांची आवश्यकता असते किंवा, कोंतच्या प्रसिद्ध सूत्रांपैकी एक वापरावयाचे तर, मानवाने भावनेतून कृती करायची असते आणि कृति करण्यासाठी विचार करावयाचा असतो.

या संकल्पनेतून बुद्धिवाद किंवा विवेकवाद यांच्या एका विशिष्ट प्रकाराच्या गुणदोषांची चिकित्सा करणारी टीका निघते. या वादानुसार, ऐतिहासिक प्रक्रिया बुद्धीला माणसाच्या वर्तणुकीतील निर्णायक घटक करेल. कोंतच्या मते, असे कधीही घडू शकत नाही. प्रेरणेचे उगमस्थान नेहेमी भावनाच असेल. भावना ही नेहमी, जणु काही, मानवजातीचा आत्मा व कृतीचा आत्मा राहील. बुद्धी ही मार्गदर्शन, दिग्दर्शन व नियंत्रण करणाऱ्या इंद्रियापेक्षा जास्त काहीही होणार नाही.

परंतु, याचा अर्थ, बुद्धीची किंमत कमी लेखणे असा होत नाही कारण कोंतच्या तत्त्वज्ञानामध्ये, मानवाला प्राप्त झालेल्या, सामर्थ्य व उदात्तता यांच्यातील परस्परसंबंध व्यस्त स्वरूपाचे असतात अशी एक कल्पना आहे. जे सर्वात जास्त उदात्त आहे ते सर्वात जास्त दुबळे सुद्धा आहे आणि बुद्धी कृतीचे स्वरूप ठरवीत नाही हे सत्य बुद्धीची किंमत कमी करीत नाही. उलटपक्षी, एका अर्थाने, बुद्धी ही विद्यमान वस्तूतील सर्वात जास्त उदात्त वस्तू आहे आणि नेमक्या याच कारणामुळे ती समर्थ नसते आणि होऊ शकत नाही.

मनुष्य-स्वभावाच्या या तीन मूलतत्त्वांची मेंदूतील मूलस्थाने ठरविणे म्हणजे त्या मूलतत्त्वांच्या कार्यपद्धतीबद्दलच्या कल्पनांना फक्त मेंदूतील त्या जागी नेऊन ठेवणे एवढेच होय. मेंदूच्या पुढील भागाजवळ कोंतने बुद्धीला बसविले; त्यामुळे तिला प्रतिबोधनाच्या इंद्रियाशी, ज्ञानेंद्रियाशी, प्रत्यक्ष संपर्क साधता येतो. उलटपक्षी, त्याने भावनांना मेंदूच्या मागील भागाजवळ ठेवले; त्यामुळे त्यांचा कर्मेंद्रियांशी प्रत्यक्ष संबंध येतो.

या तीन मूलतत्त्वांचा सविस्तर तपशील पुढीलप्रमाणे आहे. भावनांमध्ये ज्यांचा अहंकाराशी संबंध येतो आणि ज्यांचा, उलटपक्षी, परोपकाराशी वा निस्वार्थतेशी संबंध येतो असा फरक दाखविता येतो. आपण एका विचित्र यादीला येऊन पोहोचतो : प्रथम, शुद्ध अहंवादी मूलप्रेरणा वा स्वाभाविक प्रवृत्ती-पोषण, काम आणि मातृत्व यांच्या मूलप्रेरणा. नंतर, ज्या अजूनहि अहंवादी आहेत, परंतु अगोदरच दुसऱ्याशी येणाऱ्या संबंधांचा भाग आहेत त्या शिलेदारी आणि औद्योगिक मूलप्रेरणा या प्रवृत्तींची त्या यादीमध्ये कोंत भर घालतो (हे म्हणजे त्याच्या स्वतःच्या युगामध्ये समाजाचे जे दोन प्रकार

त्याच्या नजरेला पडले होते असे त्याला वाटत होते त्यांना मनुष्य-स्वभावात नेऊन बसविणे होय. आपल्याला अडथळे ओलांडण्यास जी उत्तेजन देते ती म्हणजे शिलेदारी मूलप्रेरणा होय; उलटपक्षी, जी आपल्याला वस्तूंचे उत्पादन करण्याला उद्युक्त करते ती औद्योगिक मूलप्रेरणा होय.) आणि नंतर ज्या दोन शब्दांना ओळखण्यात आपल्याला त्रास पडत नाही त्या शब्दांची कोंत भर घालतो. ते शब्द म्हणजे गर्व आणि वृथाभिमान हे होत. गर्व ही वर्चस्व गाजविण्याची मूलप्रेरणा आहे; तर वृथाभिमान ही दुसऱ्यांच्या पसंतीचा शोध आहे. म्हणजेच, वृथाभिमान म्हणताच आपण एका अर्थाने, अहंकारापासून परोपकारापर्यंत अगोदरच जाऊन पोहोचलो आहोत.

निरहंकारी प्रवृत्ती तीन आहेत : मैत्री–बरोबरीच्या पातळीवरील एका व्यक्तीची दुसरी-बद्दलची भावना; पूज्य बुद्धी–ही वर्तुळाचा विस्तार वाढविते आणि मुलाची वडिलाबद्दल, शिष्याची गुरूबद्दल आणि कनिष्ठाची वरिष्ठाबद्दल असलेल्या भावनेला लागू पडते; आणि शेवटी दया–हे सर्वत्र लागू पडणारे तत्त्व आहे आणि मानवतेच्या धर्मामध्ये तिला सफलता प्राप्त होते.

बुद्धीचा सविस्तर तपशील पुढीलप्रमाणे आहे–पहिला फरक हा समज आणि अभिव्यक्ती यांतील आहे. आपल्या परीने, समज निष्क्रिय वा कृतीशील असेल. जेव्हा तो निष्क्रिय असतो, तेव्हा तो अमूर्त वा मूर्त असतो; जेव्हा तो कृतीशील असतो, तेव्हा तो विगनात्मक वा निगमनात्मक असतो.

शेवटी बुद्धीचा सविस्तर तपशील तीन प्रकारचा असतो. त्याच्यामध्ये (कृती करण्याचे) धैर्य, (अंमलबजावणीचा) सारासार विवेक आणि (कार्य तडीला लावण्याचा) निर्धार यांचा समावेश होतो.

थोडक्यांत, कोंतचे मेंदूचे चित्र वा मनुष्य-स्वभावाचा त्याचा सिद्धांत असा आहे. इतिहास मनुष्य-स्वभावाला बदलत नाही; स्थितीशास्त्राला प्राधान्य देणे म्हणजे मानवाचे मानव या नात्याने वैशिष्ट्य असलेल्या स्वाभाविक प्रवृत्तींच्या कालातीत स्वरूपाचे स्पष्ट निवेदन होय. "मानव हा त्याचे स्वतःचे भविष्य आहे" या सार्त्रेच्या मताशी कोंत सहमत झाला नसता. त्याने असे म्हटले नसते की युगायुगातून मानवाने स्वतःला घडविले आहे. मूलभूत स्वाभाविक प्रवृत्ती सुरुवातीपासून अस्तित्वात आहेतच. परंतु याचा अर्थ असा होत नाही की एकापाठोपाठ उदयाला आलेल्या समाजांनी त्या प्रवृतीमध्ये आपापली भर घातली नाही. त्याच्या स्वतःच्या स्वभावात जे काय सर्वांत जास्त उदात्त आहे ते साध्य करण्याची, परोपकारी प्रवृत्तींना हळुहळु कृतीत उतरविण्याला प्रोत्साहन देण्याची मानवामध्ये जी शक्यता आहे ती म्हणजे समाजाने घातलेली भर आहे. त्याच्या बुद्धीला मार्गदर्शक म्हणून वापरता येण्याची संधीसुद्धा हीच आहे. माणसाची बुद्धी ही नियंत्रणाच्या

साधनापरते दुसरे काही कधीहि होऊ शकणार नाही; परंतु इतिहासाच्या प्रारंभकाळी कृतीला भरवसा वाटावा अशी मार्गदर्शक ती होऊ शकली नाही; कारण जसे आपण पाहिलेच आहे की प्रत्यक्षार्थवादी विचार हा उत्स्फूर्त विचार नाही. मूलप्रेरणेमुळे, मानव प्रत्यक्षार्थवादी होऊ शकत नाही. प्रत्यक्षार्थवादी होणे म्हणजे दृश्यजगतातील घटनांवर अंमल चालविणाऱ्या नियमांचा शोध घेणे होय आणि निरीक्षण व प्रयोग-साधन यांतून असा बोध वेचून घेण्यास वेळ लागतो म्हणून मानवी बुद्धीने तिच्या रचनेत अनुस्यूत असलेल्या उद्दिष्टाला पोहोचावे, तिचा आगळा जीवन-हेतु तिला साध्य व्हावा यासाठी इतिहास आवश्यक आहे.

मनुष्य-स्वभावाच्या मूलतत्त्वांतील संरचनात्मक परस्परसंबंध सुरुवातीला जसे होते तसेच नेहेमी राहतील. मी या मुद्यावर भर देतो कारण मानवाच्या विकासाच्या एक प्रकारच्या आशावादी विवेकवादी निरुपणाला कोंतची हरकत होती. मानवाच्या वर्तनांत बुद्धी निर्णायक घटक होऊ शकते अशी कल्पना करणाऱ्यांच्या उलटपक्षी कोंत असे ठासून सांगत असे की मानवांना त्यांच्या भावनांशिवाय दुसऱ्या कशातूनहि प्रेरणा मिळणार नाही. निस्वार्थी भावनांतून वाढती प्रेरणा मिळावी व अहंवादी मूलप्रेरणातून मिळणारी प्रेरणा कमी व्हावी हे मानवाचे उद्दिष्ट आहे, तर वास्तवतेवर अंमल चालविणाऱ्या नियमांचा शोध घेण्याचे त्याचे कार्य सिद्धीला नेणे हे मानवाच्या वर्तनाला मार्गदर्शन करणाऱ्या नियंत्रण-इंद्रियांचे उद्दिष्ट आहे.

मनुष्य-स्वभावाच्या या विवरणाकडून आता आपण समाजाच्या स्वभावाच्या विवरणाकडे वळू या. प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीच्या पद्धतीच्या दुसऱ्या भागांतील स्थितीशास्त्र पुढीलप्रमाणे मांडलेले आहे. धर्म-सिद्धांत, मालमत्तेचा सिद्धांत, कुटुंबाचा सिद्धांत, भाषा-सिद्धांत, सामाजिक रचनेचा वा श्रम-विभागणीचा सिद्धांत याच्या रूपरेषा ऑग्युस्त कोंतने एकापाठोपाठ मांडल्या आणि पुरोहित वर्गाने पद्धतशीर वळण लावलेल्या समाजव्यवस्थेचे (प्रत्यक्षप्रमाणवादी झालेल्या मानवसमाजाच्या कच्च्या आराखड्याचे) एक प्रकरण आणि परिवर्तनाच्या मर्यादा—म्हणजे ऐतिहासिक गतीशास्त्राच्या क्षमतेचे स्थितीशास्त्रीय विवरण—यांचे दुसरे प्रकरण अशा दोन प्रकरणांनी त्याने शेवट केला. या दोन प्रकरणांतून समाजाच्या मूलभूत संरचनेचा एक सिद्धांत तयार होतो.

धर्मावर लिहिलेले प्रकरण म्हणजे प्रत्येक मानव समाजातील धर्माचे कार्य दाखवून देण्याचा एक प्रयत्न आहे. बहुसंख्येचे मत, विविध गटांना मान्य होणारे मत, दोन व्यक्तींमध्ये घडून येणारे एकमत, एक ऐक्य-कारक तत्त्व यांचा प्रत्येक समाजामध्ये अपरिहार्यपणे समावेश होतो. ते ऐक्यकारक तत्त्व म्हणजे धर्म होय. मनुष्य-स्वभावाचे वैशिष्ट्य असलेल्या तीन अंगांचा खुद्द धर्मात समावेश झालेला असतो. एक बौद्धिक पैलू,

वचनप्रामाण्य, एक भावनात्मक पैलू, प्रेम; आणि एक व्यावहारिक पैलू, ज्याला कोंत पद्धती वा पंथ म्हणतो, अशा तिन्हींचा त्याच्यामध्ये समावेश होतो. मनुष्य-स्वभावाच्या या अंगांचे धर्म अनुकरण करतो कारण ऐक्य-निर्मितीसाठी, बुद्धी, भावना व इच्छा यांना त्याचे आवाहन एकाच वेळी पोहोचले पाहिजे.

त्याच्या जीवन-वृत्तीच्या सुरुवातीला कोंतने ज्या संकल्पनेचे प्रतिपादन केले होते त्यापेक्षा ही मूलतः निराळी संकल्पना नाही. त्यावेळी बुद्धीबाबतच्या कल्पना मानवजातीच्या इतिहासाचे टप्पे ठरवितात या मुद्याला तो चिकटून राहिला. परंतु त्याच्या आयुष्यांतील या काळात तत्त्वज्ञान वा साध्या संजीवक कल्पना या प्रत्येक समाज-व्यवस्थेचा मूलाधार अशा स्वरूपात त्याला अजिबात दिसत नव्हत्या आणि धर्म हा भावना व कृती आणि त्याबरोबरच वचन-प्रामाण्य वा पंथ हे सुद्धा आहे.

धर्माच्या प्रकरणाकडून आपण मालमत्ता व भाषा यांच्यावर लिहिलेल्या प्रकरणांकडे अनुक्रमाने जाऊ या. या दोन शब्दांचे सान्निध्य विचित्र वाटेल, परंतु ते कोंतच्या विचारांशी सुसंगत आहे. मालमत्ता आणि भाषा यांच्यामध्ये साम्य आहे. मालमत्तेला कृतिशीलतेचे समाजावरील प्रक्षेपण म्हणता येईल, तर भाषा ही बुद्धीचे प्रक्षेपण आहे. परंतु, मालमत्ता आणि भाषा या दोन्हीलाहि समान असलेला सिद्धांत म्हणजे ज्याला संचयाचा सिद्धांत म्हणता येईल तो होय. संस्कृती अस्तित्वांत आहे कारण भौतिक आणि बौद्धिक विजय विजेत्याबरोबर नाहीसे होत नाहीत. उत्पादित वस्तू आणि ज्ञान यांच्या संक्रमणामुळे म्हणजेच फक्त परंपरेमुळे मानवाचे अस्तित्व टिकून राहते. एका पिढीपासून दुसऱ्या पिढीकडे संक्रामित झालेल्या उत्पादित वस्तूंचा संचय म्हणजे मालमत्ता होय. बुद्धीची संचिते ज्याच्यामध्ये राखून ठेवलेली आहेत असे भाषा ही, जणु काय, एक पात्र आहे. जेव्हा आपल्याला भाषेचा वारसा लाभतो, तेव्हा पूर्वजांनी निर्माण केलेल्या संस्कृतीचाहि वारसा आपल्याला मिळतो.

त्याच्या सर्व राजकीय वा पक्षीय अर्थच्छटांमुळे मालमत्ता या शब्दाने आपली दिशाभूल होऊ देऊ नका. कोंतच्या दृष्टीने, मालमत्ता खाजगी की सार्वजनिक आहे याला अजिबात महत्त्व नाही. ज्याअर्थी मालमत्ता ही संस्कृतीचे मूलभूत व विशिष्ट कार्य आहे, म्हणून, त्याच्या दृष्टीने, मानवाच्या भौतिक निर्मिती त्यांच्या निर्मात्यानंतरहि टिकून राहतात हे सत्य ती दाखवून देते. ज्याचे आपण उत्पादन केले, ज्याची आपण निर्मिती केली ते आपण आपल्या वंशजांच्या हाती सोपवितो. मालमत्ता आणि भाषा या विषयावरील दोन प्रकरणे मानवी संस्कृतीच्या दोन महत्त्वाच्या साधनांना वाहिलेली आहेत. पिढ्यांचे सातत्य आणि पूर्वसूरींच्या विचारांना चालू पिढीनेहि आपलेच मानणे यांची मानवी संस्कृतीला गरज असते. यांतूनच ते परिचित विधान येते. "मानव समाजामध्ये जीवंत सभासदांपेक्षा मृत सभासदांची संख्या जास्त असते."

या सूत्राकडे थोडेसे लक्ष द्यायला हवे. ज्या गोष्टी कोंतला मौलिकता मिळवून देतात त्यातील एक अशी आहे की औद्योगिक समाजाच्या कल्पनेपासून सुरुवात करून, विज्ञाननिष्ठ समाज हे गतकालीन समाजापेक्षा मूलतः निराळे असतात अशी खात्री पटलेली असताना, (आधुनिक समाजशास्त्रज्ञापैकी बहुसंख्याकापेक्षा निराळ्या तऱ्हेने) तो भूतकाळाचे अवमूल्यन आणि भविष्यकाळाचें उदात्तीकरणाऐवजी यांच्या भूतकाळाच्या एक प्रकारच्या पुनर्वसनाकडे येऊन पोचला. कोणत्याही ज्ञात समाजापेक्षा जास्त परिपूर्ण अशा भविष्याचे स्वप्न पाहणारा मनोराज्यवादी असूनही, तो युगायुगाच्या मानवी ऐक्याची उत्कट जाणीव असलेला परंपरावादीच आहे.

मालमत्तेचे प्रकरण आणि भाषेचे प्रकरण याच्यामध्ये कोंतने कुटुंबावरील प्रकरण घातले. ते सामाजिक रचना किंवा श्रमविभागणी यावरील प्रकरणाला समांतर आहे. ही दोन प्रकरणे मनुष्य-स्वभावांतील मूलतत्त्वापैकी दोघांच्यासारखी आहेत. कुटुंब हे मूलतः भावनात्मक मूलतत्त्व आहे, तर सामाजिक रचना वा श्रमविभागणी मनुष्य स्वभावांतील कृतिशील मुलतत्त्वासारखी आहे.

कोंतने कुटुंबाविषयी एक सिद्धांत रचला आणि त्यात कुटुंबाच्या पाश्चात्त्य प्रकाराला आपला आदर्श मानले आणि तो प्रकार नमुनेदारसुद्धा आहे, असेही तो सुचवितो. स्वाभाविकपणे याबद्दल त्याच्यावर टीका झालेली आहे. ज्या कुटुंब-पद्धतीची–उदाहरणार्थ अनेक पत्नीत्वाने–युगायुगांतून आपले अस्तित्व टिकवून धरले आहे, त्यांना विकृत म्हणून त्याने त्याज्य ठरविले. कोंत पद्धतशीरपणे लहरी होता आणि कुटुंबाविषयी लिहिताना, एखाद्या विशिष्ट समाजाच्या काही लक्षणाना सार्वत्रिक स्वरूपाची लक्षणे मानण्याचा घोटाळा त्याने केला यांत संशय नाही. परंतु या टीकेनें या मुद्याचा पूर्णपणे फडशा पडतो, असे मला वाटत नाही. कोंतने हें दाखवून देण्याचा खूप प्रयत्न केला की कुटुंबामध्ये अस्तित्वात असलेले विविध संबंध हे मानव प्राण्यामध्ये असू शकतात त्या विविध परस्परसंबंधासारखेच असतात आणि कुटुंबामध्ये मानवी भावनांना शिक्षण मिळते आणि वळण लागते.

कौटुंबिक परस्परसंबंधाची ही योजना अशी आहे. भावांतील बरोबरीचे नाते, मुले व पालक यांच्यातील पूज्यबुद्धीचे नाते; नवरा आणि बायको यांच्यातील अधिकार-आज्ञाधारकपणा यांचे जटिल नाते कोंतच्या मते, नवऱ्याला अधिकार असतो हे उघड आहे, परंतु तो काही प्रमाणांत कनिष्ठ असलेला अधिकार आहे कारण तो पुरुषाचा, कृतीशीलतेचा, बुद्धीचा अधिकार आहे आणि जी मूलतः संवेदनक्षमता आहे त्या स्त्रीवरील तो अधिकार आहे; एका अर्थाने सामर्थ्याचा आधार असलेले हे प्रभुत्व दुसऱ्या दृष्टिकोणांतून कनिष्ठता दर्शविते कारण कुटुंबामध्ये अध्यात्मिक शक्ती म्हणजे सर्वात उदात्त शक्ती स्त्रीकडे असते.

ऑग्युस्त कोंतला प्राण्यांच्या समतेची जाणीव होती असे तुम्हाला म्हणता येईल, परंतु कार्ये व स्वभाव यांच्यातील मूलगामी विभिन्नतेवर ती समता आधारलेली होती. जेव्हा तो असे म्हणाला की स्त्री बौद्धिकदृष्ट्या पुरुषापेक्षा कनिष्ठ असते, तेव्हा या कनिष्ठतेला तो स्त्रीच्या श्रेष्ठत्वाच्या स्वरूपांत बघायला तयार होता, कारण, त्याच न्यायाने स्त्री ही अध्यात्मिक शक्ती, प्रेमाची शक्ती होती आणि 'पद्धती'च्या लेखकाला, कोंतला, ती शक्ती बुद्धीच्या निरर्थक श्रेष्ठतेपेक्षा फार जास्त महत्त्वाची वाटत होती. त्याच वेळी, कुटुंबामध्ये ज्यांना ऐतिहासिक सातत्याचा अनुभव आहे. ते संस्कृतीची सद्यस्थिती काय आहे ते शिकतात, जे एका पिढीपासून दुसरीकडे होणाऱ्या संस्कृतीच्या संक्रमणाचे नियंत्रण करतात, ते पुरुषच असतात.

श्रमविभागणीच्या बाबतीत, क्रियांतील फरक दाखविणे आणि मानवातील परस्पर सहकार्य ही कोंतची मुलभूत कल्पना होती. त्याने वापरलेले निश्चित शब्द कामाची विभागणी आणि प्रयत्नांची युती. परंतु समाजाच्या प्रत्यक्ष संघटनेमध्ये बळाला मिळणाऱ्या प्राधान्याला दिलेली मान्यता ही कोंतची सर्वात सखोल कल्पना आणि बहुधा ज्या बाबतीतील त्याच्या मौलिक कल्पनांपैकी एक कल्पना होती क्रियाशीलतेला संघटित करण्याचा मार्ग म्हणजे समाज अशी कल्पना केल्यास त्या समाजामध्ये बळाचे वर्चस्व असते आणि तशा वर्चस्वाशिवाय त्या समाजाचे काम भागू शकत नाही.

ॲरिस्टॉटल व हॉब्ज या फक्त दोन तत्त्वज्ञांबद्दलच ऑग्युस्त कोंतला आदर वाटत होता. कोंतच्या मते, ॲरिस्टॉटल व स्वतः कोंत या दोघांच्या मधल्या काळात होऊन गेलेला व नामोल्लेख करण्याच्या योग्यतेचा (वा जवळजवळ योग्यतेचा) असा एकमेव राजनीतीज्ञ म्हणजे हॉब्ज होता का? कारण, प्रत्येक समाजाच्या शासनामध्ये बळाचा वापर होतो आणि झाला पाहिजे हे हॉब्जच्या लक्षांत स्पष्टपणे आले होते. (झाला पाहिजे या शब्दप्रयोगांतून तो अपरिहार्य व इष्ट आहे असे दोन्ही अर्थ निघतात) समाजामध्ये बळाचा वापर याचा अर्थ काय होतो? तो संख्या वा संपत्ती असा होतो. यावरून मनोराज्ये, भ्रम, आदर्शवाद यांचा नव्हे, तर संख्याबळाचा व संपत्तीचा समाजावर प्रभाव पडतो आणि पडेल (किंवा यांच्या युतीचा पडेल—या दोन्हीमध्ये मूलभूत स्वरूपाचा गुणात्मक स्वरूप नाही.) बळाचा प्रभाव पडावा हे स्वाभाविक आहे. जोवर जीवन जसे आहे तसे आपण त्याच्याकडे बघतो आहोत, मानवसमाज जसा आहे तसा आपल्याला दिसतो, तोवर यापरते निराळे काय असू शकते?

परंतु, जसा मनुष्य-स्वभावामध्ये अपरिहार्य असलेल्या भावनाप्रधानतेला एका पूरक भागाची जोड असलीच पाहिजे, त्याप्रमाणे मनुष्य-स्वभावाशी सुसंगत असलेल्या समाजामध्ये बळाच्या वर्चस्वाला पूरक असलेल्या एका भागाचा समावेश झालाच पाहिजे तर

मग, जो बळाचे वर्चस्व मान्य करतो, त्या समाजव्यवस्थेच्या वास्तववादी सिद्धांताला प्रतिरूप असणारा अध्यात्मिक सामर्थ्याचा हा कोंतचा सिद्धांत आहे. अध्यात्मिक शक्ती ही मानव-समाजांतील नेहेमीची गरज आहे कारण एक ऐहिक व्यवस्था या स्वरूपाच्या समाजामध्ये बळाचे नेहमीच वर्चस्व राहील.

ही अध्यात्मिक शक्ती द्विविध स्वरूपाची असते. बुद्धीची आणि भावनांची वा भावांची त्याच्या जीवन-वृत्तीच्या सुरूवातीला, मूलतः बुद्धीची शक्ती अशा स्वरूपात कोंतने अध्यात्मिक शक्तीचे विवरण केले. त्याच्या जीवन-वृत्तीच्या शेवटी अध्यात्मिक शक्ती ही मूलतः भावनांची वा प्रेमाची शक्ती झाली. परंतु अध्यात्मिक शक्तीने धारण केलेले नेमके स्वरूप काहीही असो, आणि जरी प्रत्यक्षप्रमाणवादी अवस्थेपर्यंत, मानवेतिहासाच्या परमोच्च बिंदूला पोचेपर्यंत, या फरकाचे पूर्ण आकलन होत नसले तरी ऐहिक आणि अध्यात्मिक शक्तीतील फरक हा सर्वकालीन, सर्वयुगीन आहे.

अध्यात्मिक शक्तीला काम पुष्कळ असते. मानवाच्या आंतरिक जीवनाचे ती नियमन करते. इतरासह जगण्याला आणि कृती करण्याला तिने मानवांना एकत्र आणलेच पाहिजे. आज्ञा-पालनाच्या गरजही मानवांना खात्री पटविण्यासाठी तिने ऐहिक सत्तेला पावित्र्याचे अधिष्ठान मिळवून दिले पाहिजे, कारण आज्ञा देणारे मानव आणि त्यांच्या आज्ञांचे पालन करणारे इतरेजन जर नसले तर सामाजिक जीवन अशक्य होईल (एकंदरीने पाहता, निदान तत्त्वज्ञांच्या दृष्टीने तरी, कोण आज्ञा देतो आणि कोण आज्ञापालन करतो हे जाणणे फारसे महत्त्वाचे नाही कारण, सरतेशेवटी, जे आज्ञा देतात ते नेहेमीच या जगातील सामर्थ्यशाली व्यक्ति असतात आणि राहतील.) परंतु अध्यात्मिक शक्तीने, नियमन करणे, एकत्र आणणे, आणि पावित्र्याचे अधिष्ठान मिळवून देणे, एवढेच केले पाहिजे असे नाही तर तिने ऐहिक सत्तेला, जास्त सुसह्य आणि तिचे स्वरूप मर्यादित केले पाहिजे. तिला हे करता येण्यासाठी, सामाजिक विभेदन अगोदरच प्रगत अवस्थेला पोचले असले पाहिजे. जेव्हा अध्यात्मिक शक्ति ऐहिक सत्तेला पावित्र्याचे अधिष्ठान मिळवून देते-म्हणजे जेव्हा धर्मगुरू अशी घोषणा करतात की राजे हे देवाचे प्रेषित आहेत किंवा ते देवाच्या नावाने राज्य करतात–तेव्हा अध्यात्मिक शक्ती ऐहिक सत्तेच्या अधिकारांत भर घालते. अध्यात्माने सामर्थ्यशाली व्यक्तींना दिलेली ही मंजुरी मानवेतिहासाच्या वाटचालीमध्ये अपरिहार्य झाली असावी. साहजिकच, समाजव्यवस्थेचे खरे सिद्धांत तर जाऊ द्याच, पण निसर्ग-सृष्टीचे खरे सिद्धांत मनात शोधून काढण्यापूर्वीसुद्धा, एक समाज-व्यवस्था आणि तीही सर्वमान्य समाज-व्यवस्था अस्तित्वात असलीच पाहिजे. परंतु, शेवटच्या टप्प्यामध्ये, अध्यात्मिक शक्ति ऐहिक सत्तेला अंशतः पावित्र्याचे अधिष्ठान मिळवून देईल; शास्त्रज्ञ उद्योग-व्यवस्थेचे समर्थन करतील आणि असे करताना, व्यवस्थापकांच्या किंवा पतपेढीवाल्यांच्या वर्चस्व

राजविणाऱ्या सत्तेमध्ये एक प्रकारच्या नैतिक अधिकाराची ते भर घालतील. परंतु त्याचे मूलभूत कार्य पावित्र्याचे अधिष्ठान मिळवून देणे एवढेच नसले तरी नियमन करणे व मर्यादा घालून देणे हे असेल, म्हणजेच सामर्थ्यशाली व्यक्तींना याची आठवण करून देणे की ते फक्त एक सामाजिक कार्य करीत आहेत आणि त्यानंतर, त्यांच्या नैतिक किंवा अध्यात्मिक श्रेष्ठता सूचित होत नाही.

दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर, ऐहिक आणि अध्यात्मिक सत्तेतील फरकाच्या स्थिती-शास्त्रीय विश्लेषणातून आपल्याला हा शोध लागतो की अध्यात्मिक शक्तीला तिची सर्व कार्ये पार पाडता यावीत आणि ऐहिक व अध्यात्मिक यांच्यातील खऱ्या फरकाची शेवटी ओळख पटावी आणि तो वापरता यावा यासाठी इतिहास आवश्यक आहे.

याप्रमाणे बुद्धि, कृति आणि भावना यांच्या त्रिविध दृष्टिकोनातून गतिशास्त्राचा अर्थ स्पष्ट करून स्थितिशास्त्रांचे हे विश्लेषण आपणाला पूर्ण करता येईल. जडपूजनवादापासून ते प्रत्यक्षार्थवादापर्यंत जाणे म्हणजेच आत्मनिष्ठेचा आणि जाणिवेच्या प्रक्षेपणाशी तुलना करता येईल अशा वास्तवतेच्या बाह्य जगतावरील प्रक्षेपणाचा आधार असलेल्या संश्ले-षणापासून ते थेट दृश्य जगतातील घटनांचे कारण दाखवून देण्याचा दावा न करता त्याचे नियमन करणाऱ्या सिद्धांताचा शोध घेणे व तो पुराव्याने शाबीत करणे हा बुद्धीच्या इतिहासाचा क्रम आहे. कृतिशीलता शिलेदारी अवस्थेपासून ते औद्योगिक अवस्थेपर्यंत जाते—म्हणजेच मार्क्सच्या भाषेत, मानवाच्या आपसातील लढ्यापासून ते मानवाच्या निस-र्गाशी होणाऱ्या लढ्यापर्यंत तो जाते. (तरीपण या वाक्यातील विचाराला मर्यादा ही आहे की, नैसर्गिक शक्तीवरील मानवाच्या प्रभुत्वाच्या परिणामाबद्दल कोंतने अतिरंजित आशा बाळगल्या नव्हत्या.) शेवटी भावनांच्या बाबतीत, सांगायचे तर परोपकारी प्रवृत्तींच्या क्रमाक्रमाने होणाऱ्या समाधानातून इतिहास तयार होतो व त्यासाठी, मानवाला आपली स्वाभाविक व प्राथमिक अहंकारी वृत्ती सोडावी लागत नाही.

म्हणून सामाजिक कार्यांची उत्तरोत्तर वाढणारी विभिन्नता आणि विविध समाजामध्ये उत्तरोत्तर घडून येणारे ऐक्य या दोन्हीकडे एकाचवेळी इतिहास घेऊन जातो. शेवटच्या टप्प्यामध्ये ऐहिक आणि अध्यात्मिक यातील फरक आजपर्यंत कधी झाला नाही इतका स्पष्ट होईल आणि हा फरक त्याच वेळी एका जास्त सखोल मतैक्याची, एक दृढतर ऐक्याची अट होईल. मानव ऐहिक सामाजिक श्रेणी मान्य करतील कारण त्यांना त्यांच्यातील योगा-योगाच्या अंशाची ओळख पटेल आणि जी ऐहिक श्रेणीला पावित्र्याचे अधिष्ठान मिळवून देते आणि तिला मर्यादितही करते त्या अध्यात्म-व्यवस्थेसाठी ते आपला उत्कट आदरभाव राखून ठेवतील.

मागील दोन विभागामध्ये कोंतच्या सर्व लिखाणातील मध्यवर्ती कल्पनेच्या तीन पाठांची चर्चा केलेली आहे. ती कल्पना म्हणजे मानववंशाचे ऐक्य ही होय. प्रथम, सार्वत्रिक स्वरूप पावू शकणाऱ्या सामाजिक संघटनेचा नमुना अशा स्वरूपात आपण औद्योगिक समाजाच्या वैशिष्ट्यपूर्ण लक्षणावर भर दिला नंतर प्रत्यक्षप्रमाणवादी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यासक्रम या ग्रंथामध्ये मानवजातीचा इतिहास हा फक्त एका लोकांचा इतिहास मानावा व त्याला तसे मानलेच पाहिजे. ज्याअर्थी, मानवजातीचा इतिहास एकाच लोकांचा इतिहास आहे त्याअर्थी असा निष्कर्ष निघतो की या विविध जातींच्या ऐक्याला मनुष्य-स्वभावाच्या सातत्याचा आधार आहे आणि जी संस्थांची विविधता इतिहास आपल्यापुढे उभी करतो तिच्यातूनहि ओळखू येणाऱ्या एका मूलभूत व्यवस्थेतून हे ऐक्य व्यक्त होते.

त्याच वेळी, मानवी ऐक्याच्या समाजशास्त्रज्ञाजवळ त्याच्या समाजशास्त्राला आधार देणारी एक तत्त्वज्ञानात्मक मनोवृत्ती असलीच पाहिजे. कोंतच्या विचारांचा हा संक्षिप्त आढावा पूर्ण करण्यासाठी कोंत या तत्त्वज्ञानाचे चित्र पूर्णपणे उभे करणे उपयुक्त ठरेल.

ऑग्युस्त कोंत हा तत्त्वज्ञातील एक समाजशास्त्रज्ञ आणि समाजशास्त्रांज्ञातील एक तत्त्वज्ञ आहे. समाजशास्त्र आणि तत्त्वज्ञान यांच्यातील अतूट नात्याचा उगम कोंतच्या पहिल्या तत्त्वात होतो. मानव, त्याचा स्वभाव, त्याची नियती आणि व्यक्ती व समुदाय यातील नाते याची एक विशिष्ट संकल्पना जे सुचविते त्या मानवी ऐक्याचा पुनरुच्चार हेच कोंतचे पहिले तत्त्व होय. सर्व जरी नाही तरी कोंतच्या तत्त्वज्ञानातील कल्पनापैकी पुष्कळशा कल्पनाचे स्वरूप दाखवून देण्याचा प्रयत्न करण्यासाठी जसा त्याच्या विचारांचा सारांश लक्षात घ्यावा लागतो तसेच त्यांच्या लिखाणात आढळणाऱ्या तीन उद्दिष्टांची ओळख करून घ्यावी लागते. ती उद्दिष्टे अशी आहेत : समाजसुधारकांचे ध्येय, विज्ञानाच्या पद्धती आणि निष्कर्ष यांचे संश्लेषण करणाऱ्या तत्त्वज्ञाचे ध्येय आणि शेवटी एका नव्या धर्माचा, ज्यामध्ये एक उदात्त सत् नात्याने मानव हा प्रेम आणि पूजा यांचा विषय होतो त्या मानवतेच्या धर्माचा जो स्वतःला श्रेष्ठ धर्माधिकारी म्हणून स्वतःच नियुक्त करून घेतो त्या माणसाचे ध्येय.

एक वा अनेक प्रकारे, बहुतेक समाजशास्त्रांचा कृतीशी संबंध आलेला आहे. एकोणिसाव्या शतकातील सर्व प्रमुख समाजशास्त्रीय सिद्धांत विचाराकडून कृतीकडे किंवा शास्त्राकडून राजनीति आणि नीतिशास्त्र याकडे संक्रमण सुचवितात. या संक्रमणांतून असे प्रश्न उपस्थित होतात. समाजशास्त्रज्ञ सिद्धांताकडून व्यवहाराकडे संक्रमण कसे करतो ? समाजशास्त्रातून कोणत्या प्रकारचा व्यावहारिक उपदेश निघू शकतो ? सामाजिक प्रश्नाला त्याच्या एकत्रित स्वरूपात लागू पडणारा एक व्यापक उपाय आहे की पुष्कळशा विवक्षित प्रश्नांना

फक्त अंशात्मक उत्तरेच उपलब्ध आहेत ? शेवटी, एकदा उपाय जर सापडला, तर तो उपाय आपल्याला प्रत्यक्षात उतरविता येईल अशी कल्पना समाजशास्त्रज्ञ कशी करतो ?

मोंतेस्क्यूने सामाजिक आणि ऐतिहासिक संस्थांची विविधता समजून घेण्याचा प्रयत्न केला. अभ्यास-विषयाचे आकलन करून देणाऱ्या शास्त्रापासून मार्गदर्शन वा उपदेश यांची प्रेरणा देणाऱ्या राजनीतीच्या क्षेत्रात शिरण्याबद्दल तो फार सावध होता. निःसंशयपणे विधिकर्त्यांना दिलेल्या प्रसंगोपात्त सूचना आढळतात, परंतु, सामाजिक संघटनेच्या विविध पैलूसंबंधीच्या मोंतेस्क्यूच्या आवडी-निवडी वादाचा विषय झालेल्या होत्या आणि अद्या-पही आहेत आणि जरी मोंतेस्क्यूने उपदेश केला तरी काय करावे याचा उपदेश करण्यापेक्षा काही चाली त्याज्य ठरवाव्या असे सांगणारा सल्लागार तो होता; समाजशास्त्रापासून मोंते-स्क्यूने घेतलेले धडे हे भावात्मक नव्हते; तर जास्त करून अभावात्मक स्वरूपाचे होते. उदाहरणार्थ तो असे सुचवेल की गुलामगिरी मनुष्य-स्वभावाविरुद्ध आहे आणि मानवां-तील एक प्रकारची समता ही मानवतेच्या खऱ्या सत्त्वाचा एक भाग आहे परंतु एखाद्या कालखंडातील एका विशिष्ट समाजाचा त्याने विचार संपवला की त्याच्या लिखाणातून निष्पन्न होणारा जास्तीत-जास्त चांगला उपदेश असा असेल : या लोकांचे परीक्षण करा, ज्या परिस्थितीत हे लोक राहतात तिचे निरीक्षण करा, त्याचा इतिहास लक्षात घ्या, त्यांच्या शीलाकडे दुर्लक्ष करू नका आणि सामान्य संवेदनाशक्तीचा उपयोग करण्याचा प्रयत्न करा. हा एक उत्तम कार्यक्रम आहे; परंतु फारसा रेखीव नाही; याशिवाय हा सैलपणा हे मोंतेस्क्यूचे वैशिष्ट्य आहे आणि ज्याचा एकोणिसाव्या शतकामध्ये " आपल्या संस्कृतीतील पेचप्रसंग " किंवा " सामाजिक प्रश्न " असा उल्लेख होत असे त्याला लागू पडणाऱ्या व्यापक उपायांचे स्वप्न त्याने पाहिले नव्हते.

दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे तर, शास्त्रापासून कृतीकडे जाण्याची कल्पना अत्यंत सावध-पणे व मर्यादित स्वरूपात मोंतेस्क्यूने केली. त्याने अंशात्मक उपाय सुचविले आणि एकही व्यापक उपाय सुचविला नाही. न्याय्य व्यवस्थेच्या त्याच्या कल्पनेच्या साच्यात विद्यमान समाजांनी बसावे यासाठी त्याने हिंसेच्या वापराचा पुरस्कार केला नाही. ज्या उपाय-योजनेमुळे राजा दूरदर्शी व शहाणा होईल व राजाच्या सल्लागारांनी कायद्याचे रहस्य हे पुस्तक वाचलेले असेल अशा दैव-चमत्कारासारखा कोणताही इलाज त्यांच्याजवळ नव्हता. मोंतेस्क्यू नेमस्त होता.

एक समाजसुधारक या नात्याने विनयशीलता हा ऑग्युस्त कोंतचा डोळ्यांत भरणारा गुण खचितच नव्हता. समाजाच्या प्रश्नाला मोंतेस्क्यूपेक्षा निराळ्या पद्धतीचा उपाय त्याच्याजवळ होता. ज्याअर्थी, मानवेतिहास एक आहे आणि त्याच्या विविध रूपांना एका मूलभूत व्यवस्थेचा आधार आहे, त्यामुळे मानवांच्या नियतीचे साफल्य आणि समाज-व्यवस्थेची परिपूर्ण प्रचीती हे काय असले पाहिजेत याची ते अगोदरच कल्पना करू शकला.

या संकल्पनेमध्ये शास्त्र आणि नीतिशास्त्र यांच्याखातर कोंतने अर्थशास्त्र आणि राजनीति यांच्याकडे दुर्लक्ष केले. श्रमाची शास्त्रीय संघटना आवश्यक आहे. वैज्ञानिक आणि धर्म-संस्थापक या दोघांना वाटणारा दोन प्रकारचा तिरस्कार त्याला बहुतेक सुधारणेच्या कल्पनांबद्दल वाटला. त्याची खात्री पटली होती की, जशी त्यांची योग्यता तशी शासनव्यवस्था समाजांना मिळते आणि समाजाच्या सामाजिक संघटनेच्या स्थितीला त्या शासनव्यवस्था अनुरूप असतात. शासन-प्रकार आणि घटना बदलून समाजाच्या मुळाशी असलेल्या त्रासाचा शेवट मानव करू शकतो यावर त्यांचा विश्वास नव्हता. तो समाजसुधारक होता; युद्ध निरर्थक आणि वसाहती जिंकणे अर्थशून्य आहे याची आपल्या समकालीनांना खात्री पटविण्यासाठी, सरंजामदारी आणि पारमार्थिक मनोवृत्तींचे अवशेष त्याला नाहीसे करायचेच होते. परंतु ही सत्ये त्याला इतकी स्वयंसिद्ध वाटत होती की, ती सप्रमाण सिद्ध करण्यावर त्याने लक्ष केंद्रीत केलेच नाही. समाजाच्या आणि राज्यसत्तेच्या एका न्यायपूर्ण संघटनेकडे आपोआप घेऊन जाणाऱ्या एका विचार-पद्धतीचा प्रसार करणे हे त्याचे पहिले कार्य होते. सर्व मानवांना प्रत्यक्षार्थवादी करणे, ऐहिक व्यवस्थेच्या प्रश्नाला प्रत्यक्षप्रमाणवादी पद्धती हे तर्कशुद्ध उत्तर आहे हे त्याच्या लक्षात आणून देणे, आध्यात्मिक किंवा नैतिक व्यवस्थेबाबत निःस्वार्थीपणा आणि प्रेम यांचा मानवांवर संस्कार करणे–हे त्यांचे उद्दिष्ट आहे.

ही जी मूलभूत व्यवस्था साध्य करण्याचा ऑग्युस्त कोंतने प्रयत्न केला ती, त्याच्या तत्त्वज्ञानानुसार, आपोआप साध्य झालीच पाहिजे हा एक विरोधाभास आहे. जर प्रत्यक्षार्थवादी स्थितिशास्त्राचा सिद्धांत म्हणजे एक अपरिवर्तनीय व्यवस्था असा अर्थ होतो, तर प्रत्यक्षार्थवादी गतिशास्त्राचे सिद्धांत आपल्याला असे आश्वासन देतात की मूलभूत व्यवस्था ही स्वतःच सिद्ध होईल. मार्क्सच्या विचारामध्ये जी निराळ्या स्वरूपात घडून आली ती हीच विसंगती आहे; पण कोंतचा उपाय अगदी निराळा होता.

मोंतेस्क्यूप्रमाणे–किंबहुना त्याच्यापेक्षा जास्त प्रमाणांत–ऑग्युस्त कोंत हिंसेच्या विरुद्ध होता. आधुनिक समाजातील पेचप्रसंगावर क्रांती या यादवी युद्ध हा उपाय आहे किंवा या साधनांचा वापर करून समाज आपली पूर्व-नियोजित उद्दिष्टे साध्य करू शकतील असा त्याला विश्वास वाटत नव्हता. आजच्या दुभंगलेल्या समाजापासून उद्याच्या एकजीव समाजाकडे होणाऱ्या संक्रमणाला वेळ लागेल हे त्याला मान्य होते. परंतु त्याच वेळी, ज्याला तो दैवाधीनतेचे बदलता येण्याजोगे स्वरूप म्हणत होता, त्याच्या साहाय्याने, त्याने कृतिशीलता व सदिच्छा-प्रेरित मानवी प्रयत्न यांचेहि समर्थन केले. इतिहास नियमबद्ध आहे व ज्या व्यवस्थेकडे मानव समाज उस्फूर्तपणे उत्क्रांत होतो आहे तिच्याबद्दल ऑग्युस्त कोंतमुळे आपण अनभिज्ञ राहिलो नाही. परंतु या उत्क्रांतीला वेळ लागेल व तिच्यासाठी थोड्याफार

रक्तपाताची किंमत पडेल. अपरिहार्य असलेल्या त्या उत्क्रांतीला लागणारा कालावधी त्या उत्क्रांतीचे विविध प्रकार यांतून मानवाच्या स्वातंत्र्याचा वाटा व्यक्त होतो. कोंतच्या मते, सत्-श्रेणीमध्ये आपण सर्वांत सोप्यापासून ते सर्वांत जटिल सत्कडे जसजसे प्रगत होतो, तसतशा स्वातंत्र्याच्या सीमा किंवा, त्याचा रानटी शब्दप्रयोग वापरायचा तर, देवाधीनतेमध्ये बदल करता येण्याच्या सीमा जास्त जास्त विस्तृत होऊ लागतात. आता सर्वांत जास्त जटिल जे आहे ते म्हणजे समाज किंवा त्याहून जास्त म्हणजे शास्त्राच्या त्याच्या शेवटल्या वर्गीकरणातील सातवे शास्त्र म्हणजे नीतिशास्त्र याचे उद्दिष्ट, वैयक्तिक सामाजिक सत् हे होय. म्हणून मानवेतिहासामध्येच, नियम मानवांना जास्तीत जास्त स्वातंत्र्य देतात.

म्हणून, कोंतच्या मते, समाजशास्त्रज्ञ-समाजसुधारक व्यक्ती विशिष्ट सुधारणाच घडवून आणणारी नसते. किंवा तो, मार्क्सप्रमाणे हिंसेचा वेध घेणारा भविष्यवेत्ता नसतो. कोंत नव्या मनूचा प्रशांत अग्रदूत होता. जो आपल्या मनांना वळण लावतो. आपल्या आत्म्यांना एकत्र आणतो तो समाजशास्त्रज्ञ एक प्रकारचा शांतता-प्रिय भविष्यवेत्ता आहे आणि दुसऱ्यापेक्षा तो स्वतः समाजशास्त्रीय (किंवा समाजनिरीक्षणशास्त्रीय) धर्माचा श्रेष्ठ धर्माधिकारी असतो.

तरुणपणापासून कोंतच्या मनांत दोन प्रभावशाली कल्पना होत्या, समाज-सुधारणा ही एक आणि सर्व शास्त्रीय ज्ञानांचे संश्लेषण करणे ही दुसरी होती. आता या दोन कल्पनांतील आंतरिक संबंध पूर्णपणे स्पष्ट झाला असावा. जो पारमार्थिक आणि सरंजामदारी विचार-पद्धतीचे उल्लंघन करेल आणि प्रत्यक्षप्रमाणवादी मनोवृत्तीचा प्रचार करेल फक्त तीच एक सामाजिक सुधारणा कृतीत उतरविण्याजोगी आहे. परंतु सामुदायिक, विचारांची ही सुधारणा म्हणजे शास्त्रशुद्ध मार्गाने झालेल्या प्रगतीचाच परिणाम असू शकतो आणि नवीन शास्त्र स्थापन करण्याचा सर्वोत्तम मार्ग म्हणजे इतिहासामध्ये व विद्यमान शास्त्रामध्ये प्रत्यक्ष प्रमाणवादी प्रवृत्तीच्या प्रगतीचा शोध घेणे हा होय.

कोंतचे शास्त्राचे संश्लेषण हे शास्त्राच्या एका संकल्पनेमुळे शक्य आहे. एका परीने, त्या संकल्पनेचा एक समाजसुधारक आणि समाजशास्त्रज्ञ या त्याच्या ध्येयाशी निकटचा संबंध आहे. पहिल्या कालखंडातील प्रत्यक्षार्थवादीपासून ते शेवटच्या कालखंडातील प्रत्यक्षार्थवादापर्यंतचे 'अभ्यासक्रमा'पासून ते 'पद्धती' पर्यंतच्या संक्रमणाचे ती मते आपल्याला स्पष्टीकरण देतात. ज्या पुष्कळशा प्रत्यक्षप्रमाणवाद्यांनी कोंतच्या जीवनवृत्तीच्या प्रथम भागात त्याचा मार्ग अनुसरला होता त्यांना त्याच्या आयुष्याच्या शेवटच्या काळात कोंतने स्वतःचेच खंडण केले असे का वाटले हेहि समजून घेण्यात तीच मते साहाय्य करतात.

कोंतने जशी त्याची कल्पना केली आहे त्यानुसार विज्ञान एक साहस नाही. ते अनंत व असीम शोध नाही. ते श्रद्धेय वचनांचे उगमस्थान आहे. कोंतला पारमार्थिक प्रवृत्तीचे

शेवटचे अवशेष नाहीसे करायचे होते. परंतु, एका अर्थाने काही पारमार्थिक अंतःप्रवृत्ती घेऊनच तो जन्माला आला होता. पुन्हा ज्याच्याबद्दल कधीहि शंका घ्यावी लागणार नाही. अशा चिरंतन सत्याच्या शोधात तो होता. शंका घेण्यासाठी नव्हे तर श्रद्धा ठेवण्यासाठी मानव घडविलेला आहे असा त्याचा दृढविश्वास होता. शास्त्रे आपल्याला समाजशास्त्राकडे नेतात, त्याचे प्रमुख कारण असे आहे की, प्राचीन काळाच्या श्रद्धेयवचनासारख्या चिरंतन सत्यांचा एक संग्रह ते शास्त्र आपल्याला मिळवून येते.

दुसऱ्या पक्षी, ज्यांना तो कायदे म्हणून संबोधत होता म्हणजे त्याच्या विचार-पद्धतीप्रमाणे, जे एकतर दृश्यजगतातील घटनामधील अपरिहार्य परस्परसंबंध होते वा जी एक प्रकारच्या सत्चे वैशिष्ट्य असलेली प्रभावी आणि नित्य तथ्ये होती ते कायदे म्हणजे वैज्ञानिक सत्यांचे सार आहेत असा कोंतला विश्वास वाटत होता.

कोंतचे विज्ञान हे अंतिम स्पष्टीकरणाचा शोध नाही; आपण कारणांचा शोध घेत आहोत असा दावा ते करीत नाही. जगातील प्रचलित स्थितीचे ते निरीक्षण करते आणि ते असे फक्त निर्हेतुक कुतुहलाने करीत नाही तर निसर्गाने दिलेल्या साधनापासून फायदा मिळवावा आणि आपल्या मनांतही व्यवस्था स्थापन करावी यासाठी करते. म्हणून जशी ऑग्युस्त कोंतने त्याची कल्पना केली होती तिच्याप्रमाणे विज्ञान दोन अर्थाने व्यवहारोपयोगी आहे. ते व्यवहारोपयोगी आहे कारण अपरिहार्य परिणामाच्या स्वरूपांत निघणाऱ्या औद्योगिक उपायांचे ते एक उगम-स्थान आहे; ते व्यवहारोपयोगी आहे कारण आपल्या बुद्धीच्या किंवा जाणीवेच्या बाबतींत त्याला एक शैक्षणिक मूल्य आहे. जी आपण शोधून काढतो आणि जी आपल्या बुद्धीने प्रस्थापित केलेल्या व्यवस्थेचे उगम स्थान व आदि-कारण आहे अशी एक बाह्य व्यवस्था अस्तित्वात नसती, तर आपल्या जाणीवेतच अंदाधुंदी माजली असती, कोंतचा शब्दप्रयोग वापरायचा झाला तर, आपल्या आत्मनिष्ठ कल्पना विस्कळितपणे एकमेकांत मिसळल्या असत्या आणि त्यांतून कोणत्याही अर्थाचा बोध झाला नसता.

स्फुटनिकमुळे सूर्यमालेच्या पलीकडे असलेल्या अवकाशाचा शोध घेण्याच्या आगाऊपणामुळे प्रत्यक्षार्थवादाच्या प्रवर्तकाच्या अंगाचा संताप होईल यांत मला शंका वाटत नाही. तो असल्या योजनेला निरर्थक समजेल; जेथे आपण आहोत तेथे काय करावे हे जेव्हा आपल्याला कळत नाही तेव्हा इतके दूर कशाला जावे? स्थितीचे स्वरूप दाखवून देण्याच्या किंवा कृतीला साहाय्य करण्याचा गुण ज्यामध्ये नाही ते विज्ञान, त्याच्या दृष्टीने, निरूपयोगी आणि म्हणून अनिष्ट होते.

विज्ञानाची ही संकल्पना विज्ञानाच्या आंतरिक उद्दिष्टाची पराकाष्ठा आणि फलद्रूपता या स्वरूपांतील समाजशास्त्र व नीतीशास्त्र यांच्याकडे आपल्याला तर्कशुद्ध रीतीने घेऊन

येते. जर विज्ञान हे सत्याचा शोध, स्पष्टीकरणाचा निरंतर शोध, आपल्या हातून निसटणाऱ्या अर्थाला पकडण्याची इच्छा असेल, तर ते विज्ञान वस्तुतः जसे आहे त्याच्याशी जास्त निकटचे साम्य दाखवील, परंतु, ऑग्युस्त कोंतने जशी त्याची कल्पना केली होती तशा श्रद्धेय-व्यवहार्य विज्ञानाच्या स्वरूपातील समाजशास्त्राकडे ते नेईल असा संभव दिसत नाही.

तिसऱ्यापक्षी, जेव्हा कोंतने विज्ञानाचे निष्कर्ष आणि पद्धती यांच्यामध्ये ऐक्य घडवून आणण्याचा प्रयत्न केला, तेव्हा जी मानवाच्या स्वतःच्या आकलनाला आणि समाजशास्त्रज्ञांच्या समाजाच्या आकलनाला आवश्यक आहे अशा एका वास्तवतेच्या संरचनेचा आपण शोध लावला (किंवा आपल्याला शोध लागला) असे त्याला वाटले. जिच्यामध्ये प्रत्येक प्रकारचा जीवजात नियमाधीन आहे, त्या सत्च्या श्रेणीबद्ध संरचनेचा मी उल्लेख करतो. एक श्रेणीबद्ध रचना अशा स्वरूपांत जगाकडे बघण्याच्या या दृष्टीकोणामागे एक प्रभावी कल्पना अशी आहे की कनिष्ठ श्रेणी ही वरिष्ठ श्रेणीचे स्वरूप ठरवित नाही तर तिचे अनुकूलन करते. सर्वात साध्यापासून ते सर्वात जटिल घटनेकडे निरींद्रिय निसर्गाकडून ते सेंद्रिय निसर्गाकडे आणि शेवटी सजीव प्राणी आणि मानव अशी एक श्रेणी निसर्गामध्ये आढळते. मूलतः जरी ही संरचना साकार होण्यासाठी विकासक्रम एका विशिष्ट पातळीला पोचणे आवश्यक असले तरी ती एक प्रकारे अपरिवर्तनीय असते. ती निसर्गाने ठरवून दिलेली श्रेणी-रचना आहे. हे श्रेणी-रचनात्मक मत सामाजिक घटनांना त्याच्या योग्य ठिकाणी नेऊन ठेवणे आणि त्याच वेळी खुद्द सामाजिक श्रेणीचेही स्वरूप ठरविणे यामध्ये आपल्याला साहाय्य करते.

चौथ्यापक्षी, जी प्रत्यक्षार्थवादी प्रवृत्तीची अभिव्यक्ती आणि साफल्य आहेत, ज्यांनी आधुनिक समाजाला श्रद्धेय वचने मिळवून दिली पाहिजेत ती समकालीन शास्त्रे त्यांच्या प्रकृतीतच अंतर्भूत असलेल्या एका नित्य धोक्यापासून म्हणून मुक्त नव्हती. तो धोका म्हणजे विश्लेषणाने होणाऱ्या अपवर्तनाचा धोका होय. त्याला जी अतिरेकी वाटत होती त्या दोन प्रकारच्या विशेषीकरणाबाबत कोंतने आपल्या विज्ञान-क्षेत्रांतील सहकाऱ्यांना सतत दोष दिला. वास्तवतेचा एक छोटासा भाग, विज्ञानाचे लहानसे क्षेत्र यांचाच शास्त्रज्ञांनी अभ्यास केला आणि बाकीच्याकडे दुर्लक्ष केले हे, जणु कांही, वैज्ञानिक किंवा विश्लेषणात्मक विशेषीकरण आहे. याहून जास्त असे कीं जशी कोंतला वाटत होती तशी शास्त्रज्ञांना खात्री वाटत नव्हती कीं ते आधुनिक समाजाचे पुरोहित होते आणि त्यांनी एका आध्यात्मिक अधिकाराचा उपयोग करायलाच पाहिजे होता. जग सुधारण्याची महत्वाकांक्षा न बाळगता शास्त्रज्ञ या त्यांच्या भूमिकेवरच संतुष्ट असण्याकडे त्यांचा शोचनीय कल होता. शोचनीय विनयशीलता, कोंत म्हणाला; हा एक धोकादायक असा चुकीचा मार्ग आहे. शेवटी शुद्ध विश्लेषणात्मक शास्त्रे उपयोगी

ठरण्यापेक्षा घातक ठरतील. तथ्यांचा निरंतर संचय करण्यामध्ये हेतु काय आहे? त्याचे संश्लेषण झालेच पाहिजे. साहजिकच, ते संश्लेषण ऑग्युस्त कोंत तयार करेल. परंतु, शास्त्रांच्या या संश्लेषणाचे केंद्र वा उगमस्थान समाजशास्त्रांतच आहे हे ध्यानात ठेवले पाहिजे. खरोखर, सर्व शास्त्रे समाजशास्त्र या मध्यवर्ती शास्त्राकडे जातात असे आपल्याला म्हणता येईल, कारण सत्‌ची संपूर्ण श्रेणी आपली परमोच्च अवस्था मानव जातीत गाठते आणि मानवजात ही जटिलता, उदात्तता आणि नाजुकता यांच्या सर्वोच्च पातळीची निदर्शक आहे.

याप्रमाणे, जेव्हा समाजशास्त्रामध्ये शास्त्रांनी त्यांच्या विकासाची पराकाष्ठा गाठावी यासाठी कोंतने शास्त्रांचे संश्लेषण प्रस्तापित केले, तेव्हा तो, जणु कांही, त्या शास्त्रांच्या विकासाच्या स्वाभाविक दिशेलाच अनुसरत होता. अंतिम अवस्था व उद्दिष्ट या दोन्ही अर्थांनी त्या शास्त्रांची पराकाष्ठा आणि समाजाचे शास्त्र यांकडे ती स्वाभाविक दिशा जात होती.

शास्त्रांचे संश्लेषण हे समाजशास्त्राच्या म्हणजेच मानवजातीच्या शास्त्राच्या बाबतीत वस्तुनिष्ठपणे कार्य करते एवढेच नाही तर संश्लेषणाचे एकमेव व संभवनीय तत्व हे पुन्हा समाजशास्त्रच आहे कां? कारण फक्त मनुष्य प्राण्यांच्या संदर्भातच, ज्ञान आणि पद्धती यांचे संकलन शक्य आहे. जर आपल्याला निव्वळ आणि निखळ उत्सुकतेपासून स्फूर्ति मिळाली असेल, तर दृश्यजगतातील घटना आणि संबंध यांच्या विविधतेचे अनंत काळपर्यंत निरीक्षण करण्यातच आपण संतुष्ट झालो असतो. संश्लेषण करायचे म्हटले तर, मानवजातीपर्यंत चढत जाणाऱ्या सत्‌च्या श्रेणीचा वस्तुनिष्ठपणे आपण विचार केलाच पाहिजे आणि ज्या मानवाच्या स्थितींचे ते स्पष्टीकरण करते, त्या मानवाशी ज्या ज्ञानाचा संबंध येतो त्या ज्ञानाचा आपण आत्मनिष्ठपणे विचार केलाच पाहिजे. नैसर्गिक साधनसंपत्तीचा उपयोग करणे आणि एका न्याय्य व्यवस्थेप्रमाणे जीवन जगणे या दोन्हीसाठी ते ज्ञान मानवाला उपयोगी पडते.

याप्रमाणे प्रत्यक्षार्थवादी राजनीतीच्या पद्धती या ग्रंथात जसे कोंतने नाव दिले आहे तसे वापरायचे झाले तर, पंधरा सिद्धांतांचे एक प्रकारचे प्राथमिक तत्त्वज्ञान आहे. यापैकी कांही सिद्धांत वस्तुनिष्ठ, तर काही आत्मनिष्ठ आहेत. हे सिद्धांत शास्त्रांच्या शोधाचे समाजशास्त्र कसे संश्लेषण करतो याचे स्पष्टीकरण देण्यात मदत करतात, कारण वस्तुनिष्ठतेने तसेच आत्मनिष्ठतेने फक्त मानवजातीच्या संबंधातच शास्त्रामध्ये ऐक्य घडून येणे शक्य आहे.

या विवेचनांतून दुसरे सूत्र मांडण्यास वाव मिळतो. कोंतच्या मते, समाजशास्त्र हे मानवाच्या मनाचे शास्त्र आहे. संपूर्ण इतिहासांत आणि समाजात मानवाने आपल्या मनाच्या क्रिया व निर्मिती यांचे निरीक्षण करावे या अटीवरच मानवाला आपल्या मनाचे

आकलन होते. मानसशास्त्रज्ञांच्या पद्धतीने केलेल्या अंतर्दर्शनातून किंवा कांटच्या पद्धतीने केलेल्या प्रतिवर्ती विश्लेषणाच्या साधनाने आपल्याला मानवाच्या मनाचे आकलन होत नाही.

आज आपण ज्याला ज्ञानाचे समाजशास्त्र म्हणू ते मानवाच्या मनाचे खरे शास्त्र आहे. इतिहासाच्या वाटचालीमध्ये मानवी मनाच्या निर्मितीतून जशा त्याच्या क्षमता आपल्याला दिसून पडतात तसे त्यांचे निरीक्षण, विश्लेषण व आकलन हे मानवाच्या मनाचे खरे शास्त्र आहे.

समाजशास्त्र मानवाच्या मनाचे शास्त्रसुद्धा आहे कारण विचार आणि क्रिया करण्याची मनाची पद्धत ही प्रत्येक क्षणी सामाजिक संदर्भाचा अविभाज्य भाग असते. प्रतिवर्ती विश्लेषणाच्या साहाय्याने ज्याचे आकलन होणे शक्य आहे असा भावातीत, कालातीत आत्मा नाही. मन समाज-संभव आहे; त्यालाही इतिहास आहे; प्रत्येक युगाचे मन, प्रत्येक विचारवंताचे मन एका सामाजिक संदर्भात गुरफटलेले असते.

परतु, शास्त्रांचे संश्लेषण घडवून आणणे याशिवाय ऑग्युस्त कोंत स्वतःला मानवतेच्या धर्माचा संस्थापक मानीत होता. आपल्या युगाच्या धर्माला प्रत्यक्षार्थवादातून स्फूर्ति मिळावी व ती तशी मिळालीच पाहिजे असा त्याला विश्वास वाटत होता. तो भूतकाळापासून चालत आलेला धर्म असू शकत नाही, कारण जुना धर्म गतार्थ झालेली विचारपद्धती गृहीत धरतो. कोंत म्हणाला की पारंपारिक, संकल्पनेप्रमाणे, साक्षात्कार, चर्चची प्रश्नोत्तरावली वा देवत्व यावर विज्ञाननिष्ठ मनाचा मानव इतःपर विश्वास ठेवू शकणार नाही. उलटपक्षी धर्म मानवाची एक नित्य गरज भागवितो. मानवाला धर्माची गरज भासते कारण त्याला स्वतःपेक्षा जास्त थोर असलेल्या कशावर तरी प्रेम करण्याची गरज भासते. समाजाला धर्माची गरज भासते कारण जी एकाच वेळी ऐहिक सत्तेला पावित्र्याचे अधिष्ठान मिळवून देते व तिला वळण लावते अशा अध्यात्मिक शक्तीची गरज त्यांना असते. फक्त धर्मच योग्यतेच्या तांत्रिक श्रेणीला तिचे योग्य स्थान पुन्हा मिळवून देऊ शकतो आणि गुणवतेची (कदाचित विरोधी स्वरूपाची) श्रेणी तिच्यावर लादू शकतो.

तर मग, ऐक्य व प्रेम यांच्या शोधात असलेल्या मानवजातीच्या निरंतर गरजा भागविणारा धर्म कोणता असेल? तो मानवतेचाच धर्म असेल. परंतु, आपण याचा विचार करू या. जिची निर्मिती व्हायलाच पाहिजे ती नैतिक योग्यतेची श्रेणी ऐहिक श्रेणीच्या विरोधी असेल. ज्या मानवजातीवर कोंतने आपल्याला प्रेम करायला सांगितले ती मानवजात तिचे अन्याय व अशिष्टपणा या सर्वासह जशी आहे तशी ती नव्हे; ज्या मानवजातीवर त्याने आपल्याला प्रेम करायला सांगितले ती म्हणजे सर्व माणसे नव्हेत; तर जे त्यांच्या वंशजातही टिकून राहतात, जे अशा पद्धतीने जगले की त्यांच्या कृती व उदाहरणे यांचा वारसा त्यांना सोडून जाता आला अशी माणसे होत.

जर कोंतच्या मानवजातीमध्ये जीवंत सभासदापेक्षा जास्त मृत सदस्यांचा समावेश होत असेल तर त्याचे कारण हे नाही कीं संख्याशास्त्राप्रमाणे जीवंत माणसापेक्षा मृत व्यक्तींची संख्या जास्त आहे; त्याचे कारण असे आहे की ज्याच्यावर आपण प्रेम केलेच पाहिजे अशा मानवजातीच्या स्वरूपात फक्त मृत व्यक्तीच टिकून आहेत. जिला कोंतने आत्मनिष्ठ अमरता असे नाव दिले तिला ही मानवजात पात्र आहे.

दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर, ज्या मानवजातीवर कोंतने आपल्याला प्रेम करायला सांगितले ते थोर सत् म्हणजे ज्या सर्वोत्तम गोष्टी मानवांना आतापर्यंत मिळाल्या वा त्यांनी केल्या हे होय; शेवटी एका अर्थाने, जे मानवात असून मानवांना उल्लंघून जाते ते हे आहे.

जिच्यावर आपण एका थोर सत्च्या स्वरूपात प्रेम करतो ती ही मूलभूत मानवता पारंपारिक धर्मांच्या देवामध्ये (साध्य झालेल्या) आणि मानवांना उल्लंघून गेलेल्या मानवतेपासून इतकी निराळी आहे का ? मला याची जाणीव आहे की जसे कोंतने आपल्याला करायला सांगितले तसे मानवजातीवर प्रेम करणे आणि पारंपारिक धर्मांच्या (भावातीत) देवावर प्रेम करणे या दोन्हीमध्ये मूलभूत फरक आहे. परंतु खिश्चन धर्माचा देव मनुष्य झाला; आणि पाश्चात्याच्या धार्मिक परंपरेतील मूलभूत मानवता आणि देवत्व यांच्यातील आंतरिक संबंध विविध स्पष्टीकरणांना वाव देतो. जसे तुम्हाला माहितच आहे की ज्या कोंतच्या धर्माला फार मोठे ऐहिक यश मिळालेले नाही. तो जितका समजला जातो तितका अर्थशून्य नाही. ज्यांचा इतर समाजशास्त्रज्ञांनी इच्छापूर्वक वा अनिच्छेने प्रसार केला त्या धार्मिक वा अंशतः धार्मिक कल्पनांपेक्षा तो धर्म बहुतांशाने श्रेष्ठ होता. ज्यांचा एका आर्थिक आणि सामाजिक व्यवस्थेच्या पावित्र्यावर विश्वास नाही त्या सर्वांचा घोर तिरस्कार वाटेपर्यंत त्या व्यवस्थेवर निष्ठा ठेवण्यापेक्षा थोर पुरुष हे जिचे व्यक्त स्वरूप व प्रतिक आहेत त्या मूलभूत मानवतेवर प्रेम करणे हे निस्संशय जास्त चांगले आहे. जर एखाद्याने समाजशास्त्रातून एक धर्म काढण्याचा आग्रह धरलाच तर (मी तसे करीत नाही) आणि जर माझ्यावर सक्तीच केली तर, मी ज्याला विचारार्ह मानेन असा धर्म ऑग्युस्त कोंतचाच असेल कारण अनेकापैकी एकाच समाजावर प्रेम करायला तो आपल्याला शिकवित नाही कारण तसे प्रेम करणे हे आदिवासींच्या धर्मवेडासारखे होईल किंवा जी कोणालाच माहीत नाही आणि जिच्या नावाने सर्व श्रद्धाहीनांच्या समूळ निर्मूलनाला सुरूवात होते त्या भविष्यकाळातील समाजव्यवस्थेवर प्रेम करायला तो आपल्याला शिकवीत नाही. ज्याच्यावर आपण प्रेम करावे अशी कोंतची इच्छा होती तो आजचा फ्रेंच समाज वा उद्याचा रशियन समाज वा परवाचा अमेरिकन समाज यापैकी एकही नव्हता तर जी काही मानव प्राप्त करू शकले आणि जिच्यासाठी सर्व मानवांनी उच्चतर पातळी गाठावी अशी ती मूलभूत मानवता होती. जिच्यामुळे बहुतेक लोकांच्या भावना चटकन उचंबळून येतील असे "प्रेम पात्र" हे

कदाचित नसेल; परंतु सर्व समाजशास्त्रीय धर्मामध्ये, कोंतची समाजशाही मला तत्त्वज्ञानात्मक दृष्टीने सर्वात जास्त चांगली वाटते.

अर्थातच, राजकीय दृष्ट्या ती सर्वात दुबळी का झाली आहे याचे कदाचित हे कारण असेल. एकदा ते भावातीत वास्तवतेवर प्रेम करेनासे झाले म्हणजे जे त्यांच्यामध्ये ऐक्य घडवून आणते त्याच्यावर प्रेम करणारे आणि जे त्यांना विभागते त्यावर प्रेम न करणे हे मानवांना कठीण होऊन बसते.

जर ऑग्युस्त कोंतने क्लोतिल्द द व्हॉक्सवर प्रेम केले नसते, तर त्याने बहुधा मानवतेच्या धर्माची कल्पना केली नसती. म्हणून या धर्माला आपण त्याच्या चरित्रांतील एक अपघात मानायला मोकळे आहोत. परंतु, जर कोंतच्या विचाराचे माझे मूलभूत विवरण बरोबर असेल तर, या चरित्रांतील अपघाताला महत्त्व नाही कारण जसे मी म्हटलेच आहे की कोंत हा मानवी ऐक्याचा समाजशास्त्रज्ञ होता आणि जरी अपरिहार्य नसला तरी मानवी ऐक्याच्या या समाजशास्त्राचा संभाव्य परिणाम म्हणजे मानवांच्या ऐक्याचा धर्म होय. जरी मानवांनी निरनिराळ्या समाजात रहावे अशी त्यांची नियती असली तरी समाज श्रद्धा आणि त्यांचे एक पूजास्थान यामुळे त्यांच्यांमध्ये ऐक्य घडून यावे अशी कोंतची इच्छा होती. ज्याअर्थी या पूजास्थानाला इंद्रियातीत अस्तित्व असू शकत नाही, त्याअर्थी जे शतके आणि संस्कृती यांची दखल न घेता सर्व विशेषताना उल्लंघून जाते ते मिळविण्याच्या आणि त्याच्यावर प्रेम करण्याच्या इच्छेने त्याच्या स्वतःच्या ऐक्याच्या पूजेमध्ये एक झालेल्या मानवांची कल्पना करण्यापरते दुसरा कोणता एखादा उपाय होता?



कार्ल मार्क्स

— १ —

मोंतेस्क्यू वा कोंत यांच्या प्रमुख विचाराप्रमाणे मार्क्सचे प्रमुख विचार दिग्दर्शित करणे खरोखरीच फारसे कठीण नाही; लक्षावधी मार्क्सवादी निर्माण झाले नसते, तर मार्क्सचे प्रमुख विचार काय आहेत वा त्याच्या विचारांचा गाभा कोणता आहे यासंबंधी प्रश्नच उद्भवला नसता.

ज्याने भांडवलदारी पद्धतीचे एक समाजशास्त्रज्ञ व अर्थशास्त्रज्ञ या भूमिकेतून विवेचन केले होते असा मार्क्स हा पहिला व सर्वश्रेष्ठ विचारवंत होता. त्या पद्धतीची, तिने मानवावर लादलेल्या नियतीची व तिच्यामध्ये घडून येणाऱ्या उत्क्रांतीची एक विशिष्ट संकल्पना त्याच्या मनात होती. ज्या पद्धतीला तो भांडवलशाही संबोधत होता, तिचा सम्यक शास्त्रज्ञ-अर्थशास्त्रज्ञ या नात्याने त्याच्याजवळ समाजवादी व्यवस्था कशी असेल याची नेमकी प्रतिमा तयार नव्हती आणि भविष्य मानवाला आगाऊ ज्ञात होऊ शकत नाही असे तो वारंवार म्हणत असे. म्हणून जर आज मार्क्स हयात असता, तर तो स्टॅलिनवादी, ट्रॉटस्कीवादी, ख्रुश्चॉव्हवादी, माओवादी किंवा दुसरा कोणी झाला असता असे कुतूहल वाटून घेण्यात फारसे स्वारस्य नाही. एका शतकापूर्वी जगण्याचे भाग्य वा दुर्भाग्य मार्क्सला लाभलेले होते. आज आपण जे प्रश्न विचारतो, त्याची त्याने उत्तरे दिलेली नाहीत. दुसऱ्या एखाद्या शतकात मार्क्स झाला असता तर त्याने काय विचार केला असता याबद्दल तर्क करीत बसणे म्हणजे खऱ्या मार्क्सऐवजी दुसऱ्या एखाद्या मार्क्सने काय विचार केला

असता याबद्दल तर्क करीत बसण्यासारखे आहे. अशा प्रश्नाला उत्तर देणे शक्य आहे; परंतु ते प्रश्नार्थक व संशयास्पद स्वरूपाचे असेल.

तथापि खचितच गुंतागुंत वाढविणारी वस्तुस्थिती ही आहे की, आज जवळजवळ कोट्यावधी मानवांना जे एखादे तत्त्व शिकविले जाते, त्याला ते नाव चूक असो वा बरोबर, मार्क्सवादी सिद्धांत असे संबोधले जाते. मार्क्सच्या सिद्धांताची एका विशिष्ट प्रकारे अर्थान्वय करून प्रथम रशियन राज्य सत्तेने जी मांडणी केली तीच, नंतर पूर्व युरोपातील राज्यांची व शेवटी चिनी राज्यसत्तेची अधिकृत विचार प्रणाली बनली आहे. हा अधिकृत सिद्धांत मार्क्सच्या विचारांचे खरेखुरे स्पष्टीकरण असल्याचा दावा करतो. या अधिकृत सिद्धांताच्या पाठीराख्यांच्या दृष्टीने दुसऱ्या तऱ्हेने स्पष्टीकरण करणाऱ्याला मध्यमवर्गीयांचा, भांडवलदारांचा आणि साम्राज्यशाहीचा पुरस्कर्ता ठरविण्याला ते पुरेसे आहे.

अधिकृत सिद्धांतामध्ये अतिसुलभीकरण व अतिशयोक्ती हे गुण आढळतात. हा सिद्धांत विविध प्रकारच्या मनोवृत्तीच्या माणसांना प्रश्नोत्तरीच्या रूपाने शिकविला जात असल्याने हे गुण त्या सिद्धांतामध्ये अविभाज्यपणे शिरतात. अधिकृत मार्क्सवादाच्या क्षेत्राबाहेर स्वतःला मार्क्सवादी म्हणवून घेणारे विचारवंत आहेत. ते मार्क्सच्या अंतिम विचाराच्या गाम्भ्याविषयी एकापेक्षा एक अधिक सरस आणि कल्पक स्पष्टीकरणे देतात. या स्पष्टीकरणांतून उत्कट वादविवाद, उद्बोधक प्रकाशने आणि विद्वत्तापूर्ण चर्चा बाहेर पडल्या आहेत. तथापि त्या सर्वातून जगाच्या इतिहासाचे आकलन होण्यापेक्षा कॉफीगृहातील तत्त्वचर्चेच्या स्वरूपाची ती स्पष्टीकरणे असतात.

अनेक मार्क्सवाद्यांना वाटते त्यापेक्षा मार्क्सच्या मध्यवर्ती कल्पना पुष्कळच सोप्या आहेत आणि त्या कल्पना त्याच्या तरुणपणातील किंवा अनुषंगिक लिखाणात सापडत नसून त्याने प्रसिद्ध केलेल्या व ज्यामध्ये आपले मुख्य विचार व्यक्त झाले आहेत असे त्याला नेहमी वाटत असे त्या लिखाणात आढळतात.

यांत खऱ्याखुऱ्या अडचणी नाहीत असे नव्हे. या अडचणी उद्भवतात त्या मार्क्स हा प्रथमतः बहुप्रसव लेखक होता आणि समाजशास्त्रज्ञांच्याबाबतीत केव्हा केव्हा अनुभव येतो त्याप्रमाणे त्याने वृतपत्रलेखन आणि शेकडो पानांचे प्रचंड ग्रंथ लिहिले त्यामुळे होय. त्याचे लेखन विपुल असल्यामुळे एकाच विषयावर त्याने नेहमी सारखेच विचार व्यक्त केले असे घडले नाही. थोडीशी कल्पकता आणि पांडित्य यांच्या योगाने, ज्यात एकवाक्यता दिसून येत नाही किंवा ज्यांची निदान विविध स्पष्टीकरणे होऊ शकतात अशा बहुतेक विषयावरील मार्क्सच्या सूत्रांचा शोध घेता येतो.

शिवाय, मार्क्सच्या संहितेत समाजशास्त्रीय उपपत्ती, आर्थिक उपपत्ती आणि इतिहास यावरच्या ग्रंथांचा समावेश आहे. काही वेळा शास्त्रीय लिखाणात आढळणाऱ्या स्पष्ट

उपपत्तीला इतिहासावरील ग्रंथ उपयोजिलेल्या गर्भित उपपत्ती विरोधी असल्याचे आढळून येते. उदाहरणार्थ, मार्क्सने वर्गाविषयी एक विशिष्ट संकल्पना मांडली आहे. पण फ्रान्स-मधील १८४८–५० या काळातील वर्गविग्रह किंवा तिसऱ्या नेपोलियनची राज्यक्रांती किंवा पॅरिस कम्युन (१८७१) चा इतिहास यांचे ऐतिहासिकदृष्ट्या विश्लेषण करताना त्याने जे वर्ग मानले आणि त्या नाट्यांत त्यांना ज्या भूमिका दिल्या त्या त्याच्या सिद्धांतात सूचित होतातच असे नाही.

तसेच त्याच्या विविध ग्रंथांबरोबर विविध कालखंडाचाही विचार केला पाहिजे. यात दोन मुख्य विभाग पाडावेत याबाबत एकमत आहे. पहिला तथाकथित तारुण्याचा काळ यात १८४१ ते १८४७ वा ४८ यामधील लिखाणाचा समावेश आहे. या अवस्थेतील काही लिखाण मार्क्सच्या हयातीतच प्रसिद्ध झाले होते. छोटे लेख वा हेगेलच्या कायद्याच्या तत्त्वज्ञानाची समीक्षा (Introduction to the Critique of Hegel's Philosophy of Law) किंवा ज्यूंचा प्रश्न (Jewish Question) यासारखे निबंध.

या काळातील अधिक महत्त्वाच्या ग्रंथांत काही काळ गाजलेली पुस्तके म्हणजे पवित्र कुटुंब (The Holy Family) आणि प्रूधाँच्या दारिद्र्याचे तत्त्वज्ञान (Philosophy of Poverty) या पुस्तकाला उत्तर म्हणून दिलेले तत्त्वज्ञानाचे दारिद्र्य (Poverty of Philosophy) या नावाने प्रूधाँशी केलेले वाक्-युद्ध ही होत. या काळातील त्याची इतर अनेक लिखाणे त्याच्या मृत्यूनंतर बराच काळपर्यंत प्रसिद्ध झाली नव्हती. कारण त्याच्या सर्व ग्रंथसंभाराच्या प्रकाशनाला १९३१ नंतर सुरुवात झाली. या काळानंतरच त्याच्या तरुणपणी केलेल्या लेखनाच्या प्रकाशात त्याच्या एकंदरच सगळ्या वाङ्मयाचे पुनर्विवेचन होऊ लागले. त्याच्या लिखाणातील हेगेलच्या कायद्याच्या तत्त्वज्ञानाच्या समीक्षेचे काही भाग १८४४ मधील आर्थिक व तत्त्वज्ञानात्मक विषयांवरील हस्तलिखिते (Economic and Philosophic Manuscripts of 1844) आणि शेवटी जर्मन विचारप्रणाली (German Ideology) या नावाचे महत्त्वाचे पुस्तक यांनी खूपच लक्ष वेधून घेतले आहे.

त्याच्या तरुणपणाचा कालखंड जर्मन विचारप्रणाली, तत्त्वज्ञानाचे दारिद्र्य आणि साम्य-वादी जाहीरनामा यांच्याबरोबरच संपतो असे समजले जाते. साम्यवादी जाहीरनामा हा सुप्रसिद्ध अभिजात प्रबंध समाजशास्त्रीय प्रचार-वाङ्मयाची सर्वोत्कृष्ट कृती असून तीत प्रथमच मार्क्सचे प्रमुख विचार प्रसन्न आणि प्रभावी रीतीने मांडले गेले आहेत.

१८४८ नंतर आयुष्याच्या अखेरीपर्यंत मार्क्स सकृद्दर्शनी तत्त्वज्ञ राहिला नाही; तर तो समाजशास्त्रज्ञ आणि विशेषतः अर्थशास्त्रज्ञ बनला. आजच्या युगाच्या अर्थशास्त्रविषयीचे अज्ञान हे स्वतःला कमी अधिक मार्क्सवादी म्हणवू घेणाऱ्यांपैकी बहुसंख्य मंडळींचे

उद्वेगजनक वैशिष्ट्य आहे. मार्क्समध्ये हे वैगुण्य नव्हते. अर्थशास्त्राचा त्याचा अभ्यास कौतुकास्पद होता. तथापि त्याच्या काळच्या आर्थिक विचारांचे त्याला जितके ज्ञान होते तितके ते त्याच्या समकालीन विचारवंतांपैकी फारच थोड्यांना होते. त्याला काटेकोर आणि शास्त्रीय अर्थाने अर्थशास्त्रज्ञ व्हावयाचे होते आणि तसा तो झालाही.

त्याच्या आयुष्याच्या दुसऱ्या कालखंडातील अतिशय महत्त्वाचे ग्रंथ म्हणजे अर्थशास्त्राची समीक्षा (A Contribution to the Critique of Political Economy) हे १८५९ मधील पुस्तक व अर्थात "भांडवल" ही त्याच्या विचाराचा गाभा असलेली सर्वोत्कृष्ट कृती होय.

मार्क्सपाशी ऐतिहासिक प्रक्रियेची एक विशिष्ट तत्त्वज्ञानात्मक दृष्टी होती. त्याने भांडवल-शाहीतील अंतर्विरोधाला तात्त्विक अर्थ प्राप्त करून दिला आणि हे शक्य व संभवनीयही होते. पण भांडवलशाहीची उत्क्रांती कशी अटळ आहे हे त्याने शास्त्रीय पद्धतीने सिद्ध केले आणि हेच मार्क्सच्या शास्त्रीय प्रयत्नाचे खरे सार आहे. मार्क्सच्या कोणत्याही स्पष्टी-करणात भांडवल या ग्रंथाला स्थान नसेल किंवा त्याचा सारांश काही थोड्या पानात देता येत नसेल, तर मार्क्सचे स्वतःचे विचार व इच्छा यापासून ते आडमार्गाला जाणे होईल.

या थोर विचारवंताचा स्वतःबद्दल गैरसमज झाला होता आणि जे लिखाण प्रसिद्ध करण्याजोगे नाही असे त्याला वाटले तेच खरे मूलभूत स्वरूपाचे आहे असे प्रतिपादन नेहमी करता येईल. परंतु एखाद्या थोर लेखकाला स्वतःचे जेवढे आकलन झाले त्यापेक्षा आपल्याला त्याचे जास्त चांगले आकलन झाले आहे अशी खात्री वाटण्यासाठी आपल्याला स्वतःच्या प्रतिभेबद्दल ठाम विश्वास वाटला पाहिजे. असा विश्वास जर वाटत नसेल, तर तो लेखक जसा स्वतःला समजत असेल तसेच आपणही त्याला समजून घेणे जास्त योग्य ठरेल. म्हणून आर्थिक व तत्त्वज्ञानात्मक विषयावरील हस्तलिखिते वा जर्मन विचारप्रणाली यांना मार्क्सवादामध्ये प्रमुख स्थान न देता ते भांडवल या त्रिखंडात्मक ग्रंथाला द्यावे. कारण हे दोन्ही ग्रंथ जरी उच्च दर्जाचे मौलिक लिखाण असले तरी ते एका तरुण माणसाच्या लिखाणाचे अपुरे व कच्चे मसुदे आहेत. ते लिहिताना ज्यावेळी मार्क्स हेगेल व भांडवलशाही याबद्दल ऊहापोह करीत होता त्यावेळी त्याला भांडवलशाहीपेक्षा हेगेलचे आकलन खचितच जास्त चांगले झाले होते, असे निश्चित म्हणता येईल.

मार्क्सच्या प्रौढपणातील विचारांच्या म्हणजे १८४८ नंतरच्या विचारांच्या विश्लेषणाने सुरुवात करावी लागते. साम्यवादी जाहीरनामा, अर्थशास्त्राच्या समीक्षेचे लेख व भांडवल या लिखाणातून मार्क्सचे स्वतःचे विचार शोधण्याचा प्रयत्न करावा लागतो. त्याच्या ऐतिहासिक–समाजशास्त्रीय संकल्पनांच्या तत्त्वज्ञानात्मक पार्श्वभूमीची छाननी नंतर करणे योग्य ठरते.

अनेक संप्रदायांमध्ये एका शतकापेक्षा जास्त काळपर्यंत, मार्क्सच्या विचाराचे भिन्न पाठ देत असतानाही, स्वतःला मार्क्सवादी म्हणवून घेण्याची प्रवृत्ती होती. मार्क्सच्या विचार-सरणीतील विषय सोपे व वरकरणी स्पष्ट भासत असले तरी ते अनेक विचारांना वाव देतात. जो सिद्धांत एखाद्या राजकीय चळवळीची विचारप्रणाली वा शासनाचा अधिकृत सिद्धांत बनतो, त्याच्यामध्ये सामान्यासाठी सुलभतेला व जाणत्यासाठी बारकाव्याला वाव असला पाहिजे. मार्क्सच्या विचारात हे दोन्ही गुण जास्तीत जास्त प्रमाणात दिसून येतात यात शंका नाही.

भांडवलदारी समाज, त्याची प्रचलित कार्यपद्धती व त्याची चालू रचना आणि त्याची अनिवार्य उत्क्रांती यांचे विश्लेषण व विवरण म्हणजे मार्क्सचा प्रमुख विचार हे मी यापूर्वीच सांगितले आहे. ज्याला तो औद्योगिक समाज म्हणतो त्याच्या म्हणजे सर्व आधुनिक समाजांच्या प्रमुख लक्षणांचा सिद्धांत कोंतने मांडला. कोंतच्या विचारामध्ये भूतकाळातील सरंजामशाही, लष्करी, धर्मप्रधान समाज आणि वर्तमानकालीन औद्योगिक व विज्ञाननिष्ठ समाज यांच्यामध्ये मूलभूत विरोध आहे. गतकाळातील लष्करी व धर्मप्रधान समाजाच्या तुलनेने आजचा आधुनिक समाज निःसंशय उद्योगप्रधान व विज्ञाननिष्ठ आहे असे मार्क्सलाही वाटत होते. पण आजचा समाज य भूतकाळातील समाज यांच्या परस्पर-विरोधाला त्याने आपल्या विवेचनात मध्यवर्ती स्थान न देता, ज्याला तो भांडवलशाही असे नाव देतो, त्या आधुनिक समाजातील आणि त्याच्या दृष्टीने त्या समाजसंघटनेचे अंग असलेल्या अंतर्विरोधाला त्याने हे स्थान दिले.

कोंतच्या प्रत्यक्षार्थवादामध्ये (Positivism) कामगार व व्यवस्थापन यांच्यातील संघर्ष या आनुषंगिक घटना आहेत. त्या औद्योगिक समाजातील अपूर्णता आहेत आणि त्यांचा परिहार करणे हे तुलनेने पाहता सोपे काम आहे. मार्क्सच्या विचारामध्ये कामगार व व्यवस्थापन यांच्यातील संघर्ष–किंवा त्याच्याच शब्दात सांगावयाचे म्हणजे मजूर व भांडवलदार यांच्यातील संघर्ष–ही आधुनिक समाजातील ढोबळ वस्तुस्थिती आहे. ती वस्तुस्थिती या समाजाचे मूलभूत स्वरूप दाखविते. त्यामुळे त्याच्या ऐतिहासिक विकासाचे अनुमान आम्ही करू शकतो. भांडवलदारी समाजाच्या परस्परविरोधी वा अंतर्विरोधी लक्षणांचे स्पष्टीकरण म्हणजे मार्क्सचा विचार होय. हे अंतर्विरोधी लक्षण भांडवलदारी पद्धतीच्या मूलभूत रचनेपासून अविभाज्य तर आहेच पण त्याबरोबरच ते ऐतिहासिक घडामोडींची यंत्रणा आहे. मार्क्सची संहिता म्हणजे एका विशिष्ट अर्थाने भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेतील अंतर्विरोध दाखविण्याचा एक प्रयत्न होय.

साम्यवादी जाहीरनामा, नंतर अर्थशास्त्राच्या समीक्षेची प्रस्तावना व सरतेशेवटी भांडवल या ग्रंथातील प्रमुख विचार प्रथमतः लक्षात घेतले पाहिजेत. ही तीन प्रसिद्ध

पुस्तके म्हणजे भांडवलदारी पद्धतीचे अंतर्विरोधी स्वरूप स्पष्ट करणे, ते प्रस्थापित करणे व त्याचे वर्णन करणे याचे तीन मार्ग आहेत.

भांडवलदारी पद्धतीतील अंतर्विरोधाच्या स्वरूपाचे प्रतिपादन करणे हा मार्क्सच्या विचारांचा गाभा आहे हे स्पष्टपणे समजल्यानंतर समाजवादाच्या दृष्ट्यापासून भांडवलदारीच्या विश्लेषकाला अथवा क्रियाशील कार्यकर्त्यापासून समाजशास्त्रज्ञाला निराळे करणे का अशक्य आहे हे तात्काळ स्पष्ट होते, कारण भांडवलशाहीचे अंतर्विरोधीत्व दाखवून दिले की तिच्या आत्मनाशाचे भविष्य वर्तविणे आणि म्हणून तिची ठरलेली नियती पुरी करण्याकरिता हातभार लावण्यासाठी माणसांना प्रवृत्त करणे हे ओघाने अपरिहार्यपणे येतेच.

साम्यवादी जाहीरनामा ही एक प्रचारात्मक पुस्तिका आहे. तिच्यामध्ये मार्क्स व एंगल्स या दोघांनी मिळून त्यांच्या शास्त्रीय कल्पना मांडल्या आहेत. त्यातील प्रमुख विषय वर्ग-विग्रहाचा इतिहास हा वर्ग-संघर्षाचा इतिहास आहे; मुक्त मानव व गुलाम; रोममधील अमीर–उमराव व प्राकृतजन; सरंजामशहा व भूदास; कारागिरांचे संघनायक व त्यांच्याकडील रोजंदार मजूर–थोडक्यात सांगायचे तर शोषक व शोषित यांमध्ये सतत परस्पर-विरोध होता. आणि त्यांच्यामध्ये एक न थांबणारा संघर्ष, कधी उघड तर कधी छुपा, सतत झडत आलेला आहे. त्याची परिणती संपूर्ण शासनाचे क्रांतिकारक परिवर्तन होण्यात वा संघर्षात गुंतलेल्या वर्गांचा परस्पर-विनाश होण्यात झालेली आहे.

तेव्हा येथे पहिला निर्णायक विचार आहे. तो असा की ज्या मानवसमूहांना सामाजिक वर्ग असे नाव देता येईल त्यांच्यातील संघर्ष हे मानवांच्या इतिहासाचे वैशिष्ट्य आहे. या वर्गाची व्याख्या काहीशी संदिग्ध आहे. परंतु या वर्गाचे पहिले विशेष लक्षण म्हणजे शोषक आणि शोषित यांच्यातील अंतर्विरोध आहे. दुसरे लक्षण म्हणजे या वर्गांमधील दोन आणि फक्त दोनच पक्षामध्ये ध्रुवीकरण होण्याची प्रवृत्ती हे होय.

सर्व समाजांचे अशा दोन परस्परांशी संघर्षात गुंतलेल्या वर्गात विभाजन केले म्हणजे आधुनिक भांडलदारी समाज गतकाळातील समाजापासून भिन्न होत नाही. परंतु आधुनिक समाजातील शासक व शोषक वर्ग म्हणजे भांडवलदार वर्ग यांच्यामध्ये काही गुण आढळतात.

उत्पादन-साधनामध्ये सतत क्रांतिकारक बदलाशिवाय भांडलदारवर्ग आपले वर्चस्व टिकवू शकत नाही. गतकालीन समाजाने शेकडो वर्षांत केला नाही इतका उत्पादन-शक्तींचा विकास या वर्गाने काही दशकात केला असे मार्क्स म्हणतो. निर्घृण स्पर्धेमध्ये गुंतलेला भांडवलदार वर्ग उत्पादन-साधनातील क्रांतीला प्रतिबंध करू शकत नाही. भांडवलदार वर्ग एक जागतिक बाजारपेठ निर्माण करताना सरंजामशाही पद्धतीचे तसेच पारंपरिक समाजाचे अवशेष नष्ट करतो. परंतु ज्याप्रमाणे ज्या उत्पादन-शक्तींनी सरंजामदारी

समाजाच्या गर्भात भांडवलदारी पद्धतीला जन्म दिला त्याचप्रमाणे समाजवादी पद्धतीला जन्म देणाऱ्या उत्पादन-शक्ती आधुनिक समाजाच्या गर्भात पक्व होत आहेत.

भांडवलदारी समाजाचे वैशिष्ट्य असलेल्या या अंतर्विरोधाचा पाया कोणता आहे? तो म्हणजे उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांच्यातील परस्पर-विरोध होय. भांडवलदार वर्ग उत्पादनाची जास्तीत जास्त प्रभावी साधने सतत निर्माण करीत असतो. परंतु उत्पादन-संबंधामध्ये—म्हणजे उघडच मालकी व उत्पन्नाचे वितरण या दोन्ही संबंधामध्ये त्याच गतीने बदल घडून येत नाही. भांडवलदारी पद्धतीत अधिकाधिक उत्पादन होऊ शकते, परंतु संपत्तीत इतकी भर पडूनसुद्धा बहुसंख्य लोकांच्या वाट्याला दारिद्र्यच येते. ही विसंगती कालांतराने एक क्रांतिकारक अरिष्ट निर्माण करते. मुळातच समाजामध्ये बहुसंख्य असणारा व उत्तरोत्तर वाढत जाणारा श्रमिकांचा एक वर्ग बनतो. म्हणजेच सत्ता काबीज करू इच्छिणारा व सामाजिक संबंध बदलू इच्छिणारा एक सामाजिक घटक तो बनतो. परंतु श्रमिक वर्गाची क्रांती इतर सर्व गतकालीन क्रांतीपासून गुणात्मकतेने निराळी होईल. भूतकाळातील सर्व क्रांती अल्पसंख्याकांनी अल्पसंख्याकांच्या हितासाठी घडवून आणल्या होत्या. श्रमिकवर्गाची क्रांती ही प्रचंड बहुसंख्याकांनी सर्वांच्या हितासाठी घडवून आणलेली असेल. म्हणून कामगार-क्रांती ही वर्गांचा व भांडवलदारी समाजाच्या अंतर्विरोधी स्वरूपाचा शेवट ठरेल.

भांडवलदार वर्ग व श्रमिक वर्ग या दोन टोकांच्या मधले—कारागीर, छोटे भांडवलदार, व्यापारी, शेतकरी, भूस्वामी—यासारखे—अनेक गट आहेत, हे मार्क्स नाकबूल करीत नाही. परंतु त्याने दोन विधाने केली आहेत. प्रथम भांडवलशाहीच्या विकासाबरोबर सामाजिक संबंध दोन गटांचे व फक्त दोनच गट असे मूर्त रूप घेऊ लागतात. ते रूप असे आहे. एका बाजूला भांडवलदारांचा गट व दुसऱ्या बाजूला श्रमिक वर्गाचा गट. दोन वर्ग व फक्त दोनच वर्ग राज्यपद्धती अस्तित्वात येण्याची संभवनीयता व एका समाजव्यवस्थेची कल्पना दर्शवितात. निर्णायक लढ्याच्या वेळी प्रत्येक व्यक्तीला एकतर भांडवलदार वर्ग वा श्रमिक वर्ग यापैकी एका गटामध्ये सामील व्हावे लागेल. त्या दिवशी मजूर वर्गाच्या हातात सत्ता जाईल, त्यादिवशी मागील सर्व इतिहासाच्या वाटचालीचा अंत होईल. खरोखर सर्व ज्ञात समाजांचे अंतर्विरोधी स्वरूप नष्ट होईल.

*साम्यवादी जाहीरनाम्या*च्या दुसऱ्या प्रकरणाच्या शेवटी आपल्याला हे आढळते.

"जेव्हा विकासाच्या वाटचालीमध्ये वर्ग-भेद नाहीसे होतात व सर्व उत्पादन संपूर्ण राष्ट्राच्या एका विराट समाजात केंद्रित होते, तेव्हा सार्वजनिक सत्तेचे राजकीय स्वरूप नष्ट होईल. राजकीय सत्ता ही खऱ्या अर्थाने केवळ एका वर्गाची दुसऱ्या वर्गाच्या पिळवणुकीसाठी संघटित झालेली सत्ता असते. जर परिस्थितीच्या दाबामुळे आणि

भांडवलदाराशी येणाऱ्या त्यांच्या संपर्कामुळे श्रमिकांना आपली एक वर्गीय संघटना उभी करणे भाग पडले, जर क्रांतीच्या योगाने तो श्रमिक वर्ग सत्ताधारी वर्ग बनेल आणि सत्ताधारी वर्ग या नात्याने तो जुनी उत्पादन-स्थिती सक्तीने बदलून टाकेल तर त्या जुन्या उत्पादन-स्थितीबरोबरच तो वर्गीय अंतर्विरोधाला पोषक असणारी परिस्थितीही नाहीशी करेल; आणि तसे करताना एक वर्ग या नात्याने त्याच्या स्वतःच्या वर्चस्वाचाही शेवट करेल.

भांडवलदारी समाज, त्यांतील वर्ग व त्या वर्गामधील अंतर्विरोध यांच्या जागी प्रत्येकाच्या मुक्त विकासामधून सर्वांच्या मुक्त विकासाचा मार्ग निघेल असा समाज अस्तित्वात येईल."

मार्क्सच्या सिद्धांतातील सारभूत विषयांपैकी सर्वात वैशिष्ट्यपूर्ण असा हा उतारा आहे. कोंतच्या प्रत्यक्षार्थवादामध्ये आपल्याला असे आढळते की एकोणिसाव्या शतकाच्या सुरुवातीच्या काळांतील लेखकामध्ये राजनीती वा राज्यसंस्थेला मूलभूत आर्थिक वा सामाजिक वास्तवाच्या मानाने दुय्यम दर्जा देण्याची प्रवृत्ती होती. मार्क्सही या सर्वसाधारण प्रवृत्तीला अपवाद नव्हता. त्यानेसुद्धा समाजात घडणाऱ्या घटनांना प्राधान्य देऊन राजनीती व राज्यसंस्था या दोहोंनाही दुय्यम मानले होते.

या प्रकृतीचा परिणाम असा झाला की, सामाजिक संघर्षांना प्रकट करण्याचे एक साधन अशी तो राजकीय सत्तेची मांडणी करतो. ज्याच्या साहाय्याने, शासकवर्ग–शोषकवर्ग आपले वर्चस्व व इतराचे शोषण टिकवून ठेवतो ते साधन म्हणजे राजकीय सत्ता आहे. या विचारसरणीप्रमाणे, वर्गीय परस्परविरोधाचा शेवट तार्किकदृष्ट्या राजनीती व राज्यसंस्था ही नष्ट होण्यात झाला पाहिजे. कारण राजनीती व राज्यसंस्था ही दोन्हीहि उघडपणे सामाजिक संघर्षाचे एक फलित किंवा त्याची अभिव्यक्ती असतात.

मार्क्सच्या ऐतिहासिक दृष्टीचे आणि त्याच्या राजकीय प्रचाराचे हे असे विषय आहेत. भांडवलदारी समाजाचे अंतर्विरोधी स्वरूप काटेकोरपणे उघडे करून दाखवणे, त्या अंतर्विरोधी समाजाचा आत्मनाश कसा अटळ असतो व आधुनिक समाजाच्या त्या अंतर्विरोधी स्वरूपाचा शेवट समग्र क्रांतीच्या विस्फोटाने कसा घडतो याची सप्रमाण मांडणी करणे हा त्याच्या शास्त्रीय विश्लेषणाचा उद्देश आहे.

– २ –

भांडवलदारी व्यवस्थेचे अंतर्विरोधी म्हणजे वर्ग संघर्षाची वर्चस्व असलेली व्यवस्था आहे. ही मांडणीच मार्क्सच्या विचारांचा गाभा आहे. ऑग्युस्त कोंतला वाटले की त्याच्या काळच्या समाजामध्ये धर्मप्रधान व सरंजामदारी समाजापासून अस्तित्वात असलेल्या संस्था

व औद्योगिक समाजातील संस्था यांच्या सह-अस्तित्वामुळे समाजामध्ये सह-एकमताचा अभाव होता. त्याच्या काळच्या समाजात सहमताचा अभाव दिसून आल्याचे इतिहास-कालीन समाजामध्ये सहमताचे तत्त्व शोधण्यासाठीच मार्क्स भूतकाळाकडे वळला. भांडवल-शाहीतील वर्गलढा मार्क्सला दिसला वा तो तसा दिसला असे त्याला वाटले – आणि वर्गलढ्यासारखे संघर्ष त्याने गतकालीन विविध समाजामध्ये शोधून काढले.

मार्क्सच्या मते, वर्गलढ्याचे स्वरूप सोपे होत जाते. विविध सामाजिक गटांचे, काही भांडवलदारांच्या भोवती तर इतर काही श्रमिकांच्या भोवती असे ध्रुवीकरण होईल आणि उत्पादनशक्तीचा विकास ही ऐतिहासिक घडामोडींच्या मागील प्रेरक शक्ती यंत्रणा होईल. या घडामोडींची परिणती श्रमजीवीकरण व दरिद्रीकरण यांच्यामुळे एका क्रांतिकारक विस्फोटात होईल व त्यातून इतिहासात प्रथमच संघर्षहीन अशा समाजाची स्थापना होईल.

मार्क्सच्या विषयांपासून सुरुवात केली तर आपल्याला दोन प्रश्नांची उत्तरे द्यावी लागतात. पहिला प्रश्न असा : सध्याच्या समाजातील अंतर्विरोध व सर्व ज्ञात समाजातील अंतर्विरोध या दोन्हीचीही उपपत्ती देणारा मार्क्सचा समाजासंबंधीचा साधारण सिद्धांत नेमका कोणता आहे ? दुसरा प्रश्न असा : आधुनिक वर्गलढा व भांडवलशाहीची क्रांति-कारक परिणती यांचे स्पष्टीकरण ज्यामुळे मिळते त्या भांडवलदारी समाजाची रचना, तिची कार्यपद्धती आणि विशिष्ट उत्क्रांती ही आहेत तरी काय ?

निराळ्या शब्दात हेच सांगावयाचे झाल्यास **साम्यवादी जाहीरनाम्यामध्ये** आढळणाऱ्या मार्क्सच्या विचारापासून सुरुवात करून, आपल्याला सामान्यपणे ऐतिहासिक जडवाद वा अलिकडेच ज्याला द्वंद्वात्मक जडवाद म्हणतात तो समाजाचा साधारण सिद्धांत व भांडवल या ग्रंथात आढळणाऱ्या मार्क्सचे मूलभूत आर्थिक विकार या दोन्हीचे स्पष्टीकरण द्यावे लागेल.

हे विवरण सोपे करण्यासाठी एक प्रसिद्ध उतारा – बहुधा मार्क्सच्या लिखाणातील सर्वात जास्त प्रसिद्ध असा – उद्धृत करता येईल. तो मार्क्सच्या अर्थशास्त्राची समीक्षा या निबं-धाच्या प्रस्तावनेतील असून त्यात मार्क्सने आपल्या सगळ्या समाजशास्त्रीय संकल्पनांचा सारांश दिला आहे. मार्क्स म्हणतो,

"ज्या साधारण निर्णयाला मी येऊन पोहोचलो व जो एकदा मिळाल्यावर मला माझ्या अध्ययनांत मार्गदर्शक ठरला तो सारांशरूपाने पुढीलप्रमाणे मांडता येईल. मानवांनी स्वीकारलेल्या उत्पादनाच्या सामाजिक पद्धतीमध्ये ते परस्परांशी निश्चित संबंध प्रस्थापित करतात. ते संबंध अपरिहार्य असतात व मानवाच्या इच्छेपासून स्वतंत्र असतात. उत्पा-दनाच्या भौतिक शक्तीच्या विकासातील एका निश्चित टप्प्याला हे उत्पादनाचे संबंध

अनुरूप असतात. ही उत्पादनाच्या संबंधीची गोळाबेरीज समाजाच्या अर्थव्यवस्थेला आकार देते. ज्यावर कायद्याच्या वा राजकीय इमारती वा अधिरचना (Superstructure) उभ्या करण्यात येतात. त्यांचा हा खरा पाया वा अधोरचना (Infrastructure) असून सामाजिक जाणिवेचे विशिष्ट प्रकार त्यांना अनुरूप असतात. भौतिक जीवनातील उत्पादन-पद्धती मानवी जीवनातील सामाजिक, राजकीय व अध्यात्मिक प्रक्रियांचे साधारण स्वरूप ठरवीत असते. मानवप्राण्यांची जाणीव त्यांच्या अस्तित्वाला वळण लावीत नाही, तर उलट-पक्षी, त्यांचे सामाजिक जीवन त्यांची जाणीव ठरवीत असते. विकासाच्या एका विशिष्ट टप्प्यावर समाजातील उत्पादनाच्या भौतिक शक्तींचा उत्पादनाच्या विद्यमान संबंधांशी संघर्ष घडतो. किंवा हेच कायद्याच्या परिभाषेत सांगावयाचे तर त्यांच्या अंतर्गत मालकीसंबंधाशी संघर्ष घडतो. त्यामुळे उत्पादन-शक्तींच्या विकासाचे विविध प्रकार होण्याऐवजी हे संबंध, त्या शक्तींना जखडणाऱ्या शृंखला होऊ लागतात. मग सामाजिक क्रांतीची वेळ येते. आर्थिक पाया बदलल्यामुळे वरची संपूर्ण विराट इमारत कमी-जास्त शीघ्रगतीने बदलू लागते. अशा परिवर्तनांचा विचार करताना, उत्पादनाच्या आर्थिक अवस्थेमध्ये घडून येणारे भौतिक बदल व नैसर्गिक स्वरूपाचे बदल यात नेहमी भेद केला पाहिजे. भौतिक बदल हे भौतिक शास्त्रांच्या काटेकोरपणे सांगता येतात आणि वैचारिक स्वरूपात वैधानिक, राजकीय, धार्मिक, सौंदर्यविषयक आणि तत्त्वज्ञानात्मक प्रकार येतात आणि त्याच्यायोगे मानवांना संघर्षाची जाणीव होते व तो झगडायला सिद्ध होतो. असे आपले एखाद्या व्यक्तीबद्दलचे मत हे त्या व्यक्तीचे स्वतःबद्दल काय मत आहे यावर आधारित नसते, तसेच आपण या संक्रमण- काळाबद्दल त्याच्या स्वतःच्या जाणिवेच्या आधाराने मत बनवू शकत नाही. उलट-पक्षी, भौतिक जीवनातील विसंगती, उत्पादनाच्या सामाजिक शक्तीमधील विद्यमान संघर्ष व उत्पादन-संबंध यांच्या आधाराने या जाणीवेचे स्पष्टीकरण केले पाहिजे. समाज-व्यवस्थेतील सर्व उत्पादन शक्तींचा, त्यांना जितका वाव असेल तितका त्यांचा विकास झाल्याशिवाय ती व्यवस्था नष्ट होत नाही. जुन्या समाजाच्या गर्भात नव्या उच्चतर उत्पादन-संबंधांच्या निर्मितीला सहाय्य करणारी भौतिक परिस्थिति पक्व झाल्याशिवाय ते संबंध उद्‌भवत नाहीत. म्हणून मानवजात नेहमी सोडविता येण्यासारख्या प्रश्नांचा विचार करते. कारण याबाबतीत सखोल विचार केला असता असे दिसते की, जेव्हा एखादा प्रश्न सोड-विण्यासाठी अनुकूल भौतिक परिस्थिती अगोदरच अस्तित्वात असते वा तो उत्पन्न होत असते, तेव्हाच तो प्रश्न उत्पन्न होतो. आशियाई, प्राचीन सरंजामशाही व आधुनिक भांडवलशाही या चार उत्पादन- पद्धती म्हणजे समाजाच्या आर्थिक घडणीतील चार युगे असे आपण ढोबळमानाने संबोधू शकतो. उत्पादनाने भांडवलदारी संबध हे उत्पादनाच्या सामाजिक प्रक्रियेतील अंतर्विरोधाचा शेवटचा टप्पा आहे. अंतर्विरोधी याचा अर्थ व्यक्ती-गत पातळीवरील परस्परविरोध असा नसून समाजातील व्यक्तींच्या जीवनाला वेढणाऱ्या परिसरातून उत्पन्न होणारा अंतर्विरोध असा आहे. त्याचवेळी भांडवलदारी समाजात

विकसित होणाऱ्या उत्पादन-शक्ती त्या अंतर्विरोधाचा शेवट करण्यास अनुकूल अशा भौतिक परिस्थितीची निर्मिती करीत असतात म्हणून ही सामाजिक रचना मानव समाजाच्या इतिहास-पूर्व अवस्थेचे शेवटचे चरण असते."

या उताऱ्यामध्ये इतिहासाच्या मार्क्सवादी आर्थिक मीमांसेतील सर्व मूलभूत कल्पनांचा समावेश आहे. ज्याच्याकडे पुढे लक्ष द्यावे लागते असा एकच अपवाद आहे आणि तो म्हणजे या उताऱ्यामध्ये स्पष्टपणे वर्ग वा वर्ग-संघर्ष यांपैकी एक आहे.

पहिली व मूलभूत कल्पना अशी आहे की, जे त्यांच्या इच्छेपासून स्वतंत्र असतात असे निश्चित संबंध मानव परस्पराशी प्रस्थापित करतात. निराळ्या शब्दात सांगावयाचे तर, समाजातील व्यक्तींच्या स्वतःबद्दल विचार करण्याच्या पद्धतीचा आधार आपल्या विवेचना-साठी न घेता, आपण समाजव्यवस्था, उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांच्या विश्लेषणा-द्वारे इतिहासाची वाटचाल समजावून घेऊ शकतो. व्यक्तींच्या पसंती-नापसंतीचा विचार न करता त्यांच्यावर लादले जाणारे सामाजिक संबंधही असतात आणि ऐतिहासिक प्रक्रियेचा आपल्याला होणारा बोध या व्यक्तिमात्रांना उल्लंघून जाणाऱ्या सामाजिक संबंधांच्या जाणीवेवर अवलंबून असतो.

दुसरी कल्पना म्हणजे प्रत्येक समाजामध्ये आर्थिक पाया किंवा ज्याला तळातली रचना (अधोरचना), तिच्यापासून वरची रचना वेगळी ओळखता येते. त्यास (अधिरचना) असे संबोधले जाते. तळातील रचनेमध्ये मूलतः उत्पादन-शक्ती व उत्पादनसंबंध यांचा समावेश असतो. वरच्या रचनेमध्ये कायद्याच्या व राजकीय संस्था तसेच विचारपद्धती, तत्त्वप्रणाली व तत्त्वज्ञाने यांचा समावेश होतो.

तिसरी कल्पना अशी की, ऐतिहासिक चळवळीची प्रेरक शक्ती म्हणजे उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांच्यामध्ये विकासाच्या वाटचालीमध्ये काही वेळेला उद्भवणारा अंतर्विरोध ही होय. उत्पादन-शक्ती मूलतः एखाद्या समाजाची उत्पादनक्षमता दाख-वितात आणि ही क्षमता शास्त्रीय ज्ञान, औद्योगिक सिद्धता व सामुदायिक मजूर-संघटना यांचे फलित असते. उत्पादन-संबंधांची नेमकी व्याख्या दिलेल्या उताऱ्यांत आढळत नाही; परंतु ते मालमत्तेच्या संबंधांवरून ओळखावयाचे असतात. खरोखर, "उत्पादनाचे विद्यमान संबंध किंवा हेच कायद्याच्या परिभाषेत सांगावयाचे तर ते कार्यान्वित असलेले मालमत्तेचे संबंध" हे सूत्र आपल्याला मिळते असे मला वाटते. तथापि उत्पादन-संबंध मालमत्तेच्या संबंधांशी एकरूप समजण्याचे कारण नाही. किंवा निदान उत्पादन-संबंधा-मध्ये मालमत्तेच्या संबंधाशिवाय राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या वितरणाचाही समावेश होतो. (हे वितरणसुद्धा थोड्याफार काटेकोरपणे मालमत्तेच्या संबंधावरून निर्धारित होत असते.)

चौथी कल्पना म्हणजे उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांच्यातील अंतर्विरोधामध्ये वर्ग-लढ्याला स्थान देणे जरी सोपे असले तरी उद्धृत केलेल्या उताऱ्यामध्ये त्यांचा उल्लेख आढळत नाही. खरोखर आपण अशी फक्त कल्पनाच करायला हवी की एक वर्ग या क्रांतीकाळामध्ये – म्हणजे उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांच्यातील अंतर्विरोधाच्या काळामध्ये – उत्पादन-शक्तीच्या विकासामध्ये अडथळा करणाऱ्या जुन्या उत्पादन-संबंधाना चिकटून राहतो. तर उलटपक्षी, दुसरा वर्ग पुरोगामी असून तो नव्या उत्पादन-संबंधांचा प्रतिनिधी असतो. हे नवे संबंध उत्पादन-शक्तीच्या विकासाच्या मार्गात अडथळा आणण्या-ऐवजी त्या शक्तीच्या वाढीला पोषक असतात.

जर आपण या अमूर्त विचारांकडून भांडवलशाही व्यवस्थेच्या विवरणाकडे वळलो, तर असा निष्कर्ष निघतो. भांडवलशाही समाजात भांडवलदारवर्ग उत्पादन-साधनांच्या खाजगी मालकीला चिकटून असतो आणि म्हणून राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या एका विशिष्ट प्रकारच्या वाटणी-लाही तो चिकटून असतो. उलटपक्षी, समाजाचे दुसरे टोक असणारा व संघटित समुदायाचे प्रतिनिधित्व करणारा म्हणजेच श्रमिकवर्ग इतिहासातील एका विशिष्ट काळी भांडवलशाही-पेक्षा जास्त पुरोगामी अशा नव्या संघटनेचा प्रतिनिधी बनतो. ही नवी संघटना इति-हासाच्या प्रक्रियेची नंतरची अवस्था उत्पादन-शक्तीचा पुढचा विकास व प्रगतिपथावरील इतिहासाचा वाटचालीतील एक टप्पा दर्शविते.

पाचवी कल्पना म्हणजे उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांचे हे द्वंद्वात्मक तत्त्व क्रांतीचा सिद्धांत सूचित करते ही होय. कारण इतिहासाकडे बघण्याच्या या दृष्टीप्रमाणे क्रांत्या या राजकीय अपघात नसतात, तर एक ऐतिहासिक अनिवार्यता प्रकट करतात. क्रांत्या अनिवार्य कार्य करतात. जेव्हा अनुकूल परिस्थिती प्राप्त होते, तेव्हा क्रांत्या घडून येतात. यांतील महत्त्वाचे वाक्य लक्षात ठेवा : "कोणतीही समाजव्यवस्था तिच्यातील सर्व उत्पादन-शक्तीच्या विकासाला वाव असेपर्यंत नष्ट होत नाही आणि नवे वरच्या दर्जाचे उत्पादन-संबंध, जुन्या समाजाच्या गर्भात त्यांच्या अस्तित्वाला आवश्यक असलेल्या भौतिक स्थिती परिपक्व झाल्याशिवाय उदयाला येत नाहीत. नव्या उच्चतर उत्पादन--संबंधांचा उदय.

भांडवलशाहीतील उत्पादन-संबंध प्रथमतः सरंजामशाही समाजाच्या गर्भात विकास पावले होते. जेव्हा या नव्या भांडवलदारी उत्पादन-संबंधांना विशिष्ट पक्वता आली, तेव्हा फ्रान्समध्ये राज्यक्रांती झाली. निदान या उताऱ्यात तरी मार्क्सने भांडवलशाहीतून समाज-वादाकडे संक्रमण करण्याची प्रक्रिया मागील संक्रमणासारखीच असेल असे भविष्य वर्तविले होते. भांडवलशाहीच्या गर्भात उत्पादन-शक्तींचा विकास झाला पाहिजे. ज्या क्रांतीमुळे इतिहास-पूर्व काळाचा शेवट होणार आहे तिच्या आगमनापूर्वी सध्याच्या समाजाच्या

गर्भांत उत्पादनाचे समाजवादी संबंध वाढीला लागले पाहिजेत. या क्रांतीच्या सिद्धांतामुळे दुसऱ्या आंतरराष्ट्रीय संघटनेचा, लोकशाही समाजवादाचा, सापेक्षत या निष्क्रियतेकडे कल होता. क्रांतीची तयारी होण्यापूर्वी भविष्यकाळांत उपयोगी पडणाऱ्या उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांना त्यांच्या पूर्ण वाढीसाठी वाव मिळाला पाहिजे. मार्क्स म्हणाला होता की जे प्रश्न सोडविता येणे शक्य आहे अशाच प्रश्नांचा मानवजात विचार करते. लोकशाही समाजवादाला अकालीच क्रांती घडण्याची भीती वाटत होती. आणि यातच त्यांनी म्हणजे लोकशाही समाजवाद्यांनी कधीच क्रांती घडवून आणली नाही याचे स्पष्टीकरण मिळते; परंतु ती निराळी बाब आहे.

सहावी कल्पना अशी की या ऐतिहासिक स्पष्टीकरणामध्ये मार्क्सने तळातील रचना व वरची रचना यामध्येच केवळ फरक दाखविला नाही तर त्याने जाणीव व सामाजिक वास्तवता यातीलही विरोध दर्शविले आहेत. मानवांची जाणीव वास्तवतेवरून ठरत नाही, तर उलटपक्षी सामाजिक वास्तवता हीच त्यांची जाणीव ठरवीत असते. मानवी विचार ज्या सामाजिक संबंधांचे एक भाग आहेत त्या संबंधांचा संदर्भ ध्यानात घेऊन त्या विचारांचे स्पष्टीकरण केले पाहिजे, अशा एका व्यापक संकल्पनेमध्ये या विचाराची परिणती होते. अशा प्रकारच्या विधानांतून ज्याला आज ज्ञानाचे समाजशास्त्र म्हणतात त्याला आधार मिळेल.

सरतेशेवटी, या उताऱ्यातील शेवटचा विषय असा : मार्क्सने मानवी इतिहासाच्या टप्प्याची रूपरेषा दिली. जसा विचारपद्धतींच्या आधाराने ऑग्युस्त कोंतने मानवी क्रांतीच्या विशिष्ट काळातील फरक दाखविला आहे, तशाच प्रकारे मार्क्सने अर्थ-व्यवस्थेच्या आधारे मानवी इतिहासाच्या टप्प्यांतील फरक दाखविला आहे. त्याने असे आर्थिक व सामाजिक विकसनाचे चार टप्पे दाखविले आहेत. त्याच्या भाषेत ज्यांना तो आशियाई, प्राचीन, सरंजामदारी व भांडवलदारी म्हणून संबोधतो, अशा उत्पादनाच्या चार पद्धती त्याने दाखविल्या आहेत.

या चार पद्धतींना दोन गटामध्ये विभागता येईल. प्राचीन, सरंजामदारी व भांडवल-दारी या उत्पादनाच्या तीन पद्धतीचा अनुभव पाश्चात्त्य समाजाला आला. त्या पद्धती पाश्चात्त्यांच्या इतिहासातील तीन टप्पे असून त्यापैकी प्रत्येकाचे स्वरूप त्यांत काम कर-णाऱ्या माणसातील परस्परसंबंधांच्या वरून ठरते. उत्पादनाच्या प्राचीन पद्धतींचे वैशिष्ट्य गुलामगिरी हे होते, सरंजामदारी पद्धतीचे भू-दास्य हे होते व भांडवलशाहीच्या उत्पादन पद्धतीचे रोजंदारी हे होते. मानवाने मानवाच्या केलेल्या शोषणाच्या तीन स्पष्ट तऱ्हा यांमध्ये दिसून येतात. भांडवलदारी उत्पादनाची पद्धती ही शेवटची अंतर्विरोधी समाज-व्यवस्था आहे कारण किंवा शक्य तोवर, उत्पादनाच्या समाजवादी पद्धतीमध्ये म्हणजेच

उत्पादकांच्या समाजामध्ये मानवाकडून मानवाचे शोषण होत नाही किंवा उत्पादन-साधनांवर मालकी व राज्यसत्ता ही दोन्ही उपभोगणाऱ्या वर्गांचे श्रमिकांना दास व्हावे लागत नाही.

उलटपक्षी, उत्पादनाची आशियाई पद्धती पाश्चात्त्यांच्या इतिहासातील एक टप्पा आढळून येत नाही. म्हणून मार्क्सच्या भाष्यकारांमध्ये ऐतिहासिक प्रक्रियेचे ऐक्य वा तिच्यातील ऐक्याचा अभाव याबद्दल अखंड वाद माजला आहे कारण जर उत्पादनाची आशियाई पद्धती पाश्चिमात्य संस्कृतीपेक्षा निराळे सांस्कृतिक वैशिष्ट्य दाखवीत असेल, तर ज्या मानव-समूहाबद्दल आपण विचार करतो आहोत, त्याला अनुरूप असलेले ऐतिहासिक उत्क्रांतीचे अनेक मार्ग असण्याचा संभव आहे. किंबहुना, गुलाम, भूदास वा रोजंदार यांचे उत्पादनाच्या साधनांची मालकी असलेल्या वर्गाच्या दास्यत्वाने नव्हे तर सगळ्याच श्रमिकांचे राज्यसत्तेचे दास्यत्व हे उत्पादनाच्या आशियाई पद्धतीचे वैशिष्ट्य आहे. जर उत्पादनाच्या आशियाई पद्धतीचे हे विवरण बरोबर असेल, तर पाश्चात्त्यांना अभिप्रेत असलेला वर्गलढा हे त्या समाजव्यवस्थेचे वैशिष्ट्य न होता, राज्यसत्तेने वा नोकरशाहीने संपूर्ण समाजाचे केलेले शोषण हे तिचे वैशिष्ट्य ठरेल.

तेव्हा उत्पादनाच्या आशियाई पद्धतीच्या संकल्पनेचा काय उपयोग होऊ शकतो हे तुमच्या लक्षात येईल. खरोखर, उत्पादनाच्या साधनाचे सामाजीकरण झाले तर भांडवलशाहीचा शेवट सर्व शोषणाचा अंत होण्याऐवजी सर्व मानवजातीमध्ये उत्पादनाच्या आशियाई पद्धतीचा प्रसार करण्यात होईल अशी कल्पना करता येईल. ज्यांना सोव्हिएट समाज आवडत नाही, अशा समाजशास्त्रज्ञांनी उत्पादनाच्या आशियाई पद्धतीवरील या ओझरत्या विधानांवर सविस्तर टीका केली आहे. त्यांना लेनिनने समाजवादी क्रांतीचा शेवट मानवाने मानवाच्या चालविलेल्या शोषणाच्या शेवटांत होणार नसून उत्पादनाच्या आशियाई पद्धतीमध्ये होईल अशी भीति ज्यात व्यक्त केली आहे असे उतारे आढळले आणि या उताऱ्यावरून त्यांनी जे निष्कर्ष काढले आहेत त्यांच्या राजकीय स्वरूपाबद्दल अंदाज सहज करता येईल.

परंतु, या राजकीय निर्णयांशी आपला संबंध येत नाही. किंबहुना, हे सत्य प्रत्येकाने जाणले पाहिजे की प्रत्येक समाजाचे वैशिष्ट्य त्याच्या अंतर्गत रचनेतून वा उत्पादन-पद्धतींतून दिसून येते. या विचाराच्या आधारे मार्क्सने उत्पादनाच्या समाजवादी पद्धतीच्या पूर्वीच्या उत्पादनाच्या चार पद्धतींतील वा मानवी इतिहासांतील चार टप्प्यांतील फरक दाखविला. समाजवादी उत्पादन-पद्धती इतिहासपूर्व कालखंडाच्या पलीकडची आहे.

मार्क्सच्या इतिहासाच्या आर्थिक मीमांसेतील प्रमुख कल्पना अशा आहेत. यापूर्वी गुंतागुंतीच्या एका तात्त्विक प्रश्नाचा विचार केला नव्हता. तो प्रश्न असा : जडवादी

तत्त्वज्ञान हे आर्थिक मीमांसेपासून कितपत विभाज्य व अविभाज्य आहे? या क्षणी मार्क्सने स्पष्टपणे प्रतिपादन केलेल्या प्रमुख कल्पनांपुरताच विचार केल्यास या कल्पनांमध्ये अस्पष्टता वा संदिग्धता यांना थोडासा वाव आहे कारण 'तळातील रचना' आणि 'वरील इमारत' या संकल्पनांच्या नेमक्या व्याख्या या म्हणजे निरंतर वादाचा विषय आहेत आणि त्या तशा झालेल्याही आहेत.

विषय-पत्रिकेतील दुसऱ्या विषयाकडे म्हणजे भांडवल या ग्रंथाकडे पाहिल्यास त्याचे दोन प्रकारे विवरण करण्यात येते. काहीजण विशेषतः ज्यांना कोणतेही निश्चित तत्त्वज्ञान अभिप्रेत नसते—त्यापैकी अगदी अलिकडचा शुम्पीटर याचे मते भांडवल हा मूलतः अर्थशास्त्राचा ग्रंथ आहे. मात्र इतरांना तो ग्रंथ अर्थशास्त्राचे (स्वरूपविवेचनात्मक) वा आस्तित्वादी विश्लेषण वाटते. त्यांतील वस्तुपूजनवादासारख्या (Commodity fetishism) प्रकरणातील तत्त्वज्ञानात्मक विवरणाला पोषक अशी काही उताऱ्यांमधून मार्क्सच्या विचारांचे दालन खुले करणारी गुरुकिल्ली गवसते असेही त्यांना वाटते.

मार्क्स स्वतःला अर्थशास्त्रज्ञ मानत होता. ज्या इंग्रज अर्थशास्त्रज्ञांच्या विचारावर तो पोसला गेला होता, त्यांच्याप्रमाणेच तो स्वतःला इंग्रजांच्या अर्थशास्त्राचा वारस-दार व समीक्षक मानत होता. या अर्थशास्त्रातील उत्तम भाग राखून ठेवूनच त्यांतील चुका दुरुस्त करून व ज्यांच्यावर भांडवलदारी दृष्टिकोण असा ठपका ठेवता येईल अशा त्यांतील मर्यादांचे उल्लंघन करून हे कार्य आपण केले आहे असा त्याला विश्वास वाटत होता. जेव्हा मार्क्सने मूल्य, विनिमय, शोषण, अतिरिक्त मूल्य व नफा यांचे विश्लेषण केले तेव्हा त्याला निखळ अर्थशास्त्रज्ञ व्हावयाचे होते आणि शास्त्रीय-दृष्ट्या, चुकीच्या वा संदिग्ध विधानाचे समर्थन तत्त्वज्ञानात्मक हेतूने करण्याचा प्रयत्न त्याने स्वप्नातही केला नसता. मार्क्सची मनापासून विज्ञानावर निष्ठा होती व आपणही त्याचे अनुकरण केले पाहिजे, असे मला वाटते.

मार्क्स काटेकोर शिस्तीचा इंग्रज अर्थशास्त्रज्ञ नव्हता. याला फार विशेष अशी दोन कारणे होती आणि त्यांचा मार्क्सनेच निर्देश केला आहे. त्याच्या कार्याचे वर्गीकरण कसे करावे हे समजण्यासाठी आपल्याला ही कारणे जाणून घेण्याची गरज आहे.

भांडवलशाही-अर्थव्यवस्थेचे सिद्धांत सर्वत्र लागू पडतात असे मानल्याबद्दल मार्क्सने अभिजात शास्त्रज्ञांना दोष दिला. त्याच्या मते प्रत्येक अर्थव्यवस्थेचे स्वतंत्र अर्थशास्त्रीय सिद्धांत असतात. अभिजात अर्थशास्त्रज्ञांचे आर्थिक सिद्धांत ते खरे ठरतात तेवढ्यापुरते ते फक्त भांडवलशाहीचे सिद्धांत आहेत. म्हणून पहिला महत्त्वाचा बदल असा सर्वत्र लागू पड-णाऱ्या आर्थिक सिद्धांतांच्या कल्पनेकडून आपण प्रत्येक अर्थव्यवस्थेच्या अर्थशास्त्रीय सिद्धांतांच्या वैशिष्ट्याकडे वळतो.

दुसरे असे की कोणतीही अर्थव्यवस्था तिच्या सामाजिक संरचनेपासून पृथक्पणे करून म्हणजे वेगळी करून समजून घेता येत नाही. प्रत्येक अर्थव्यवस्थेचे विशिष्ट आर्थिक सिद्धांत असतात कारण ते जणु काही उत्पादनाच्या एका पद्धतीचे स्वरूप स्पष्ट करणाऱ्या सामाजिक संबंधांचे तात्त्विक आविष्कार असतात. उदाहरणार्थ, भांडवलशाहीमध्ये त्या समाजाच्या रचनेतच शोषणाच्या मूलतः आर्थिक घटनेचे स्पष्टीकरण सापडते आणि तीच समाजरचना भांडवलशाहीचा अटळ आत्मनाशही घडवून आणते असे आपल्याला दिसून येईल.

निराळ्या शब्दात सांगावयाचे तर भांडवल हा ग्रंथ एक प्रभावी प्रयत्न आहे. काटेकोर अर्थानेसुद्धा तो एका अलौकिक प्रतिभेचा प्रयत्न आहे. भांडवलशाहीची कार्यपद्धती, तिची सामाजिक रचना, भांडवलशाहीचा इतिहास या तिन्हींचीही उपपत्ती एकाच वेळी सांगण्याचा हा प्रयत्न आहे. मार्क्स हा समाजशास्त्रज्ञ होऊ इच्छिणारा अर्थशास्त्रज्ञ होता. भांडवलशाही कशी कार्य करते हे समजून घेण्यापासून सुरुवात करून खाजगी मालकीच्या व्यवस्थेमध्ये माणसाचे शोषण का होते आणि तिच्यातील अंतर्विरोधामुळे या पद्धतीला तिचा नाश करणाऱ्या क्रांतिकडे क्रमाक्रमाने जाणे का भाग पडते हे आपल्या लक्षात येते.

भांडवलशाहीची कार्यपद्धती व विचार यांच्या विश्लेषणातून उत्पादनपद्धतीच्या माध्यमातून मानवजातीचा एक प्रकारचा इतिहाससुद्धा आपल्याला मिळतो. भांडवल हा अर्थशास्त्रीय ग्रंथ तर आहेच, पण त्याबरोबरच त्यात भांडवलशाहीचे समाजशास्त्रही आहे तसेच इतिहासपूर्व काळापर्यंतचा स्वतःच्याच संघर्षात सापडलेल्या मानवाचा तो तत्त्वज्ञानात्मक इतिहाससुद्धा आहे.

मी हा प्रयत्न प्रभावी आहे असे म्हणालो आहे. परंतु तो यशस्वी ठरला असे मला वाटत नाही, हेही मी चटकन सांगून टाकतो. अशा प्रकारचा कोणताही प्रयत्न आजवर यशस्वी झालेला नाही. माझ्या या विधानाचा अर्थ असा आहे की आजचे अर्थशास्त्रीय वा समाजशास्त्रीय ज्ञान, भांडवलशाहीच्या कार्यपद्धतीला अंशतः लागू पडणारे विश्लेषण, भांडवलशाहीतील वर्ग वा व्यक्ती यांच्या नियतीचे साधार समाजशास्त्रीय विश्लेषण आणि भांडवलशाही पद्धतीच्या बदलाचे विशिष्ट ऐतिहासिक विश्लेषण यांचा उपयोग करते, परंतु समाजव्यवस्था, कार्यपद्धती, भांडवलशाहीतील मानवाची नियती वा त्या व्यवस्थेची उत्क्रांती या सर्वांमध्ये अपरिहार्य ऐक्य साधणारा सर्वसमावेशक सिद्धांत त्या अर्थशास्त्रामध्ये वा समाजशास्त्रामध्ये आढळत नाही. या सर्व घटकांचा समावेश करून त्यांच्यातून निघणारा एखादा व्यापक सिद्धांत का नसावा ? कदाचित अशा प्रकारची सर्व घटकांचा समावेश करू शकणारी समष्टी अस्तित्वातच नसावी. म्हणजेच कदाचित हेही कारण असेल की इतिहास तितका बुद्धीनिष्ठ व अनिवार्य नसावा.

काहीही असले तरी भांडवल हा ग्रंथ समजून घेणे म्हणजे भांडवलशाहीची कार्यपद्धती व विकास यांचे एकाच वेळी विश्लेषण करण्याचा व या व्यवस्थेखालील मानवजातीची नियती सांगण्याचा मार्क्सने कसा प्रयत्न केला हे समजून घेणे होय.

तुम्हाला हे माहीत आहे की *भांडवल* या ग्रंथाचे तीन खंड आहेत, त्यापैकी फक्त पहिला खंड मार्क्सने प्रसिद्ध केला होता; दुसरा व तिसरा असे दोन खंड मरणोत्तर प्रसिद्ध झाले. मार्क्सच्या पुष्कळ हस्तलिखितातून एंगल्सने त्यांचे संकलन केले होते आणि ते अपूर्ण आहेत. दुसऱ्या व तिसऱ्या खंडात आढळणारे विवरण वादग्रस्त वाटते कारण काही उतारे परस्पर-विरोधी वाटतात. भांडवल या संपूर्ण ग्रंथाचा गोषवारा येथे देण्याची माझी इच्छा नाही; परंतु ज्यांच्यावर मार्क्सने भर दिला होता व ज्यांचा इतिहासावर सर्वात जास्त प्रभाव पडला आहे अशा महत्त्वाच्या मुद्यांची निवड करणे हे शक्य आहे.

भांडवल या ग्रंथामध्ये सुरुवातीपासून आढळणारा मुद्दा म्हणजे भांडवलशाहीचे सार मुख्यतः नफा मिळविणे यात आहे. भांडवलशाहीला उत्पादनाच्या साधनांच्या खाजगी मालकीचा जितका आधार असतो तितकाच तिला उद्योजकाने वा उत्पादकाने नफा मिळविला पाहिजे याचाही आधार असतो.

जेव्हा स्टॅलिनने त्याच्या शेवटच्या लेखांत असे लिहिले की 'भांडवलशाहीचा मूलभूत सिद्धांत जास्तीत जास्त नफा मिळविणे हा आहे' तेव्हा त्याने अर्थातच मार्क्सचा सिद्धांत सामान्य लोकांच्या भाषेत मांडला. अशा उथळ मांडणीमुळे त्याने त्या सिद्धांताचे शिक्षणातील एखाद्या वर्गाच्या पाठाचे स्वरूप नाहीसे करून त्याला प्राथमिक शिक्षणातील पाठाचे साधे स्वरूप द्यावे तसे केले, परंतु त्याने *भांडवल* या ग्रंथाच्या प्रारंभीच्या पानांमध्ये आढळणाऱ्या मार्क्सच्या विश्लेषणांतील प्राथमिक मुद्याची कास सोडली नव्हती. त्यामध्ये विनिमयाच्या दोन पद्धतींतील फरक दाखविला आहे. एक विनिमयाचा प्रकार म्हणजे ज्यामध्ये चलनाच्या माध्यमाने एका गरजेच्या वस्तूकडून दुसरीकडे जाता येते हा होय. ज्याचा तुम्हाला उपयोग नाही अशा वस्तू तुमच्याजवळ आहेत आणि तुम्हाला गरज असलेल्या वस्तूंसाठी या वस्तूंचा तुम्ही विनिमय करता व तसे करताना तुमच्याजवळच्या वस्तूची ज्याला गरज असेल त्याला त्या वस्तू देता हा विनिमय प्रत्यक्ष स्वरूपात घडून येतो तेव्हा त्याला अदलाबदल म्हणतात किंवा हा विनिमय अप्रत्यक्षपणे चलनाच्या माध्यमाने घडून येईल आणि चलन हे विक्रीच्या मालाचे सार्वत्रिक सम-मूल्य असते.

एका वस्तूंच्याऐवजी दुसरी वस्तू अशा अदलाबदलीच्या स्वरूपाचा विनिमय हा चटकन लक्षात येणारा प्रत्यक्ष मानवी विनिमय आहे असे मानता येईल. पण त्या विनिमयांतून कोणताही नफा वा शिल्लक राहत नाही. जोपर्यंत तुम्ही एका वस्तूच्या बदली दुसरी वस्तू घेता, तोवर ग्राहक व विक्रेता यांचे संबंध बरोबरीचे असतात.

परंतु विनिमयाचा दुसऱ्या प्रकारामध्ये वस्तूंच्या माध्यमाने पैशाची अदलाबदल होते. आणि त्यांचे वैशिष्ट्य असे : विनिमयाच्या प्रतिक्रियेच्या शेवटी सुरुवातीला तुमच्याजवळ जेवढे पैसे होते त्यापेक्षा जास्त पैसे राहतात. या प्रकारचा विनिमय-वस्तूंच्या माध्यमातून पैशाच्या अदला-बदलीचा विनिमय हा भांडवलशाहीचे वैशिष्ट्य आहे. भांडवलशाहीमध्ये उद्योजक वा उत्पादक गरज नसलेल्या वस्तूंकडून गरज असलेल्या वस्तूंकडे पैशाच्या माध्यमाने जात नाही. वस्तूंच्या साहाय्याने पैशाची अदलाबदल होणे आणि सुरुवातीला जवळ असलेल्या पैशापेक्षा जास्त पैसे विनिमय प्रक्रियेच्या शेवटी जवळ असणे हे भांडवलशाहीतील विनिमयाचे सार आहे.

या प्रकारचा विनिमय, मार्क्सच्या दृष्टीने, भांडवलशाहीतील आदर्श विनिमय आहे आणि तो सर्वांत जास्त गूढ स्वरूपाचा आहे. सुरुवातीला जे जवळ नव्हते किंवा किमानपक्षी सुरुवातीला होते त्यापेक्षा शेवटी जास्त जवळ असणे हे जास्तीचे काहीतरी विनिमयांतून एखाद्याला कसे मिळू शकते? या विचारांतून, मार्क्सच्या दृष्टीने, भांडवलशाहीतील मध्यवर्ती प्रश्न उत्पन्न होतो. तो प्रश्न असा नफा कोठून येतो. जिच्यामध्ये उद्योगाची मूलभूत प्रेरणा नफा मिळविणे ही असते व जिच्यामध्ये उत्पादक व व्यापारी बहुधा नफा मिळवितात अशी अर्थव्यवस्था कशी असू शकते?

आपल्याला या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर मिळाले आहे अशी मार्क्सला खात्री वाटत होती. अतिरिक्त मूल्याच्या सिद्धांताच्या साहाय्याने प्रत्येक वस्तूचा विनिमय तिच्या मूल्याप्रमाणे होतो आणि तरीसुद्धा नफ्याला वाव असतो या दोन्हीही गोष्टी त्याने सिद्ध केल्या. या सिद्ध करण्याच्या पद्धतीतील टप्पे असे. मूल्याचा सिद्धांत, वेतनाची सिद्धांत आणि शेवटी अतिरिक्त मूल्य.

पहिले विधान : कोणत्याही वस्तूच्या उत्पादनामध्ये समाविष्ट असलेल्या सरासरी मानवी श्रमाशी तिचे मूल्य स्थूलमानाने प्रमाणबद्ध असते. याला मूल्याचा सिद्धांत म्हणतात.

दुसरे विधान : वस्तूच्या मूल्याप्रमाणेच मानवी श्रमाचेही मूल्यमापन केले जाते. जी श्रमशक्ती मजूर भांडवलदाराला मोलाने वापरू देतो, तिची भरपाई भांडवलदार ज्या वेतनाने करतो, ते तो मजूर आणि त्याचे कुटुंब यांच्या जीवनासाठी अत्यावश्यक क्रय--वस्तूंच्या उत्पादनाला, आवश्यक मानवी श्रमाइतके असते. सर्व वस्तूंना लागू पडणाऱ्या मूल्याच्या सर्वसाधारण सिद्धांताला अनुसरून मानवी श्रमाला त्याच्या मूल्याइतके वेतन मिळते.

तिसरे विधान : वेतनाच्या स्वरूपात श्रमिकाला मिळणाऱ्या मूल्याइतक्या उत्पादनाला लागणारे आवश्यक कामाचे तास तो प्रत्यक्ष काम करतो त्या तासापेक्षा कमी असतात.

आपण असे म्हणू या की तो श्रमिक त्या त्याच्या वेतनामध्ये समाविष्ट असलेले मूल्य पांच तासामध्ये उत्पन्न करतो पण तो दहा तास काम करतो. याप्रमाणे तो अर्धा काळ स्वतःसाठी काम करतो व दुसरा अर्धा भाग उद्योजकासाठी काम करतो. आवश्यक कामाच्या तासानंतर श्रमिकाने उत्पन्न केलेल्या मूल्याचा उल्लेख आपण अतिरिक्त मूल्य या संज्ञेने करू या. आणि या आवश्यक कामाच्या तासांचा अर्थ त्याला वेतनाच्या स्वरूपात मिळालेल्या मूल्याचे उत्पादन करण्याला आवश्यक कामाचा काळ असा करू या.

यावरून आपल्याला नफ्याचे मूळ लक्षात येते. ज्या अर्थव्यवस्थेमध्ये प्रत्येक वस्तुची तिच्या मूल्यानुसार अदलाबदल होत असतानासुद्धा अतिरिक्त मूल्य उत्पन्न करण्याची – ज्याला उद्योजकांच्या पातळीवर नफा म्हणतात – क्षमता त्या अर्थव्यवस्थेत कशी असते हेही आपल्या लक्षात येते. स्वतःच्या मुल्याइतकेच वेतन मिळण्याचे व त्याच-वेळी स्वतःच्या मूल्यापेक्षा काहीतरी जास्त उत्पन्न करण्याचे वैशिष्ट्य असणारी एक क्रय-वस्तू म्हणजे मानवी श्रम ही होय.

संपूर्णपणे शास्त्रशुद्ध भासणाऱ्या या प्रकारच्या विश्लेषणाने मार्क्स किती प्रसन्न झाला असावा हे सहज लक्षात येईल. कारण (अ) भांडवलशाहीतील अटळ यंत्रणेच्या आधाराने या विश्लेषणात त्याने नफ्याचे स्पष्टीकरण केले आणि (आ) या विश्लेषणां-मुळे भांडवलशाहीवर दोषारोपण व तिची निर्भत्सना करण्यास वाव मिळाला. श्रमिकाचे शोषण होते, तो त्याच्या कामाच्या तासापैकी काही काळच स्वतःसाठी काम करतो व उरलेला काळ तो भांडवलदार व उद्योजकांसाठी काम करतो हे त्या विश्लेषणाने दाखवून दिले. मार्क्स जसा शास्त्रज्ञ होता; तसेच त्याला राजकीय द्रष्टेपण होते.

– ३ –

मार्क्सच्या शोषणाच्या सिद्धांतातील विधाने सारांशरूपाने अशी मांडता येतील.

(१) जीवनोपयोगी वस्तूंचे मूल्य स्थूलमानाने तिच्यामध्ये साठलेल्या सरासरी मानवी श्रमाच्या परिमाणांच्या प्रमाणात असते.

(२) श्रमशक्ती तिच्या मोलाने विकली जाते. आणि कामगार व त्याचे कुटुंब यांच्या जीवनाला ज्या अत्यावश्यक वस्तू आहेत, त्यांच्या मूल्यांच्या आधारे श्रमशक्तीचे मूल्य ठरविले जाते.

(३) आवश्यक श्रमाचे परिमाण म्हणजेच कामगार व त्याचे कुटुंब यांच्या जीवनाला अत्यावश्यक क्रय-वस्तूमध्ये समाविष्ट असलेल्या मूल्याच्या उत्पादनासाठी आवश्यक असलेले श्रमाचे परिमाण प्रत्यक्ष संपूर्ण कामाच्या दिवसापेक्षा कमी असते. याचा परिणाम असा होतो की मजूर दिवसाचा काही भागच स्वतःसाठी काम करतो म्हणजे

वेतनाच्या स्वरूपात मिळणाऱ्या मूल्याइतकेच तो उत्पादन करतो–आणि दिवसाचा उरलेला भाग ज्याच्यावर मालकाची मालकी असते. अशा अतिरिक्त मूल्याचे उत्पादन करतो.

(४) त्याच्या वेतनामध्ये साठलेल्या मूल्याचे उत्पादन करण्यास आवश्यक कामाच्या तासांच्या हिस्स्याला "आवश्यक कामाचे तास" म्हणतात. शोषणाचे प्रमाण अतिरिक्त मूल्य व मिळालेली मजुरी यांच्या संबंधाने ठरले जाते.

मार्क्सच्या दृष्टीने शोषणाचा सिद्धांत दोन दृष्टीने वैशिष्ट्यपूर्ण होता : एक, त्याच्यामते तो भांडवलशाहीसारख्या अर्थव्यवस्थेतील एक प्रश्न सोडविते, तो प्रश्न असा : जर विनिमयामध्ये मूल्ये सारखीच असतील, तर नफा येतो तरी कोठून? एक शास्त्रीय कूटप्रश्न सोडविताना मार्क्सला वाटले की आपण एका विशिष्ट प्रकारच्या अर्थव्यवस्थेचा निषेध करण्यासाठीही तर्कशुद्ध आधार उपलब्ध करून दिला. दुसरे भांडवलशाहीसारख्या अर्थव्यवस्थेच्या व्यवहारांतील आर्थिक सिद्धांतांना या शोषणाच्या सिद्धांताने समाजशास्त्रीय आधार मिळवून दिले. आर्थिक सिद्धांत इतिहासातून निघालेले असतात, तसेच प्रत्येक अर्थव्यवस्थेचे स्वतःचे सिद्धांत असतात असा मार्क्सला विश्वास वाटत होता. त्यांचा शोषणाचा सिद्धांत म्हणजे इतिहासांतून मिळालेल्या अशाच एका सिद्धांताचे उदाहरण आहे. कारण अतिरिक्त मूल्य व शोषण याची यंत्रणा समाजाचे वर्गांमध्ये विभाजन झाल्याचे गृहीत धरते. यापैकी एक वर्ग म्हणजे उत्पादन-साधनांच्या मालकांचा वा उद्योजकांचा वर्ग असतो. तो दुसऱ्या वर्गाची म्हणजे मजुरांची श्रमशक्ती मोल देऊन वापरतो. या दोन वर्गांतील परस्परसंबंध हे सामाजिक संबंध म्हणजेच दोन सामाजिक श्रेणीतील सत्तेचे संबंध असतात.

त्याच्या शोषणाच्या सिद्धांताला आवश्यक असलेली विधाने सिद्ध करण्याचा प्रयत्न मार्क्सने कसा केला? पहिले विधान असे होते की प्रत्येक वस्तूमध्ये साठलेल्या सरासरी सामाजिक श्रमाप्रमाणे त्या वस्तूचा विनिमय होतो. प्रत्येक विनिमयांत मूल्याचा सिद्धांत लागू पडतो, असा दावा मार्क्सने केला नाही. पुरवठा आणि मागणी यांच्या परिस्थितीप्रमाणे वस्तूच्या किंमती तिच्या मूल्यापेक्षा वर चढतात वा खाली उतरतात. हे चढउतार त्याला अज्ञात नव्हते; एवढेच नाही, तर त्याने स्पष्टपणे त्याचा उल्लेख केला आहे. याशिवाय वस्तूला ज्या प्रमाणात मागणी असते त्या प्रमाणात तिला मूल्य असते हे मार्क्सला मान्य होते. दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर एखाद्या जीवनोपयोगी वस्तूमध्ये तिला लागणारे श्रम साठलेले असले, तरी जर तिला मागणी नसेल तर वस्तूला मूल्य उरणार नाही हीच कल्पना निराळ्या तऱ्हेने मांडायची म्हणजे मूल्य व श्रम यांच्यातील प्रमाणबद्धतेत जणु काही त्या वस्तूची सरासरी मागणी गृहीत धरली जाते. (प्रत्यक्षात याचा अर्थ असा होतो की वस्तूच्या किंमतीतील चढउताराला जबाबदार असलेला एक घटक दूर सारला जातो.)

एखाद्या वस्तूला सरासरी मागणी आहे असे आपण समजू या. मार्क्सच्या मते, तिच्या किंमतीने दर्शविलेले त्या वस्तूचे मूल्य आणि त्या वस्तूमध्ये साठलेले सरासरी सामाजिक श्रम यांच्यामध्ये काही प्रमाणबद्धता असते.

अशी प्रमाणबद्धता का ? याबाबत मार्क्सचा मूलभूत मुद्दा असा की श्रम हाच क्रय-वस्तूमध्ये आढळणारा व मोजता येण्याजोगा एक घटक आहे. जर तुम्ही उपयोग-मूल्य विचारात घेतले, तर तुम्ही केवळ गुणात्मक घटकाचा विचार कराल. सायकलीची उपयुक्तता व झरणीची उपयोगिता यांची तुलना करण्याचे साधन नाही. तेव्हा आपण क्रय-वस्तूंच्या विनिमयमूल्यासाठी आधार शोधतो आहोत, तेव्हा आपल्याला मूल्याप्रमाणेच मोजता येईल असा घटक सापडला पाहिजे. आणि मार्क्सच्या मते, एकच मोजता येण्याजोगा घटक आहे : तो म्हणजे प्रत्येक वस्तूमध्ये समाविष्ट असलेले वा अंगभूत वा साकार झालेले सामाजिक श्रम होय.

साहजिकच स्वतः मार्क्सच्याही लक्षात आलेल्या अडचणी येथे आढळतात. अकुशल कामगाराच्या श्रमाला मुकादम वा अभियंता यांच्याइतके मूल्य वा त्यामध्ये मूल्याचे उत्पादन करण्याची तेवढी क्षमता नसते. हे गुणात्मक फरक मान्य करूनसुद्धा मार्क्सने अशी पुस्ती जोडली आहे की एखाद्या निरनिराळे प्रकारचे श्रम एकत्रित केले तर तेच सामाजिक श्रम होते.

दुसरे विधान—श्रमिक व त्याच्या कुटुंबाला जीवनावश्यक वस्तूंच्या परिमाणाइतकेच श्रमाचे मूल्य असते—हें मार्क्सला स्वयंसिद्ध वाटत होते. (सामान्यपणे जेव्हा एखादे विधान स्वयंसिद्ध मानले जाते याचे कारण ते वादाचा विषय असते.) मार्क्स म्हणतो कीं जेव्हा मजूर आपली श्रमशक्ति मोलाने वापरू देण्यासाठी म्हणजेच श्रमाच्या मोबदल्यात मजुरी मिळविण्यासाठी बाजारपेठेत येतो, तेव्हा श्रमशक्तीचा तिच्या स्वतःच्या मूल्यानुसार विनिमय झालाच पाहिजे. आणि तो पुढे असेही म्हणतो कीं या विनिमयांत तिचे मूल्य बाकीच्या वस्तुप्रमाणे म्हणजे ती निर्माण करण्याकरता जितके श्रम पडतात त्या प्रमाणात ठरले पाहिजे. मार्क्सचा जीवशास्त्रापेक्षा सामाजिक शास्त्रांकडे जास्त ओढा असल्याने तो मानवी प्रजोत्पादन आणि मानवाचे जगणे ही सारखीच मानतो. म्हणून श्रमशक्तीचे मूल्य ठरविणारे श्रमाचे परिमाण हें मजूर व त्याच्या कुटुंबाला जगविण्यासाठी आवश्यक असलेल्या वस्तूंच्या परिमाणाइतके असते.

या विधानातील अडचण अशी आहे की श्रम—मूल्याचा सिद्धांत हा मूल्याचा आधार या नात्याने श्रमाच्या मोजता येण्याजोग्या स्वरूपावर आधारित असला तरी मजूर व त्याचे कुटुंब यांच्या जीवनाला अत्यावश्यक वस्तूंच्या बाबतीत आपण त्या वस्तू मोजण्याची दखल घेत नाही. आवश्यक किमान गरजा, या व्यक्तीव्यक्तीमध्ये, कालपरत्वे व सामाजिक

परिस्थितिप्रमाणे बदलत जातात. आणि म्हणूनच शोषणाच्या सिद्धांतातील दुसरे विधान हा निव्वळ म्हणजे केवळ शब्दच्छल आहे असें शुम्पीटरने सांगून टाकले.

जर आपण पहिली दोन विधाने मान्य केली तर त्याच्या पाठोपाठ तिसरे विधान एका अटीवर उद्भवते. ती अट अशी : वेतनाच्या रूपात मिळणाऱ्या मूल्याच्या उत्पादनाला आवश्यक असणारे कामाचे तास हें संपूर्ण कामाच्या तासापेक्षा कमी असतात; म्हणजेच प्रत्यक्ष कामाचा दिवस व आवश्यक कामाचे तास यामध्ये तफावत असतो. मार्क्सने प्रत्यक्ष कामाचे तास व आवश्यक कामाचे तास यामध्ये खरोखरच तफावत असते असें गृहीत धरले आहे. मार्क्सच्या काळात दैनंदिन कामाचे तास दहा ते बारा सुद्धा होते. त्यामुळे वेतनाच्या रूपाने मिळणाऱ्या मूल्यांच्या निर्मितीसाठी आवश्यक असलेल्या कामाच्या तासापेक्षा ते उघडउघड जास्त होते अशी मार्क्सची खात्री पटली होती.

यामुळे, मार्क्सने कामाच्या तासांच्याबाबतींत एक वितंडवाद उत्पन केला. शोषणाचें प्रमाण वाढविण्याच्या दोन मूलभूत पद्धती आहेत. एकीमध्ये कामाचे तास वाढवावे लागतात आणि मार्क्सच्या योजनेप्रमाणे या वाढीचा परिणाम जास्त अतिरिक्त मूल्याच्या वेळेमध्ये होतो. दुसरीमध्ये आवश्यक श्रमाचा वेळ कमीत कमी करण्याचा प्रयत्न असतो. आवश्यक श्रमाचा वेळ कमी करण्याचा एक उपाय म्हणजे उत्पादनक्षमतेमधील वाढ होय. याचा अर्थ, कमी तासामध्ये वेतनाच्या मूल्याइतके उत्पादन करणे असा होतो. म्हणून श्रमाची उत्पादनक्षमता सतत वाढविणे ही भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेच्या यंत्रणेची प्रवृत्ति असते. याचें कारण असे कीं कामगारांच्या उत्पादनक्षमतेतील वाढीमुळे आपोआप आवश्यक कामाचे तास कमी होतात आणि म्हणून, दर्शनी वेतनाची पातळी सतत स्थिर राहते असे गृहीत धरल्यास, अतिरिक्त मूल्य प्रमाण वाढ होतें.

आतापर्यंत *भांडवल* (CAPITAL) या ग्रंथाच्या पहिल्या खंडाची चर्चा झाली. आणि तो एकच खंड मार्क्सच्या हयातीत प्रसिद्ध झाला होता. दुसऱ्या दोन खंडांमध्ये एंगल्सने प्रसिद्ध केलेल्या मार्क्सच्या हस्तलिखितांचा समावेश होतो.

दुसऱ्या खंडाचा विषय 'भांडवलाचे अभिसरण' असा आहे. त्यामध्ये भांडवलशाहीतील एकंदर अर्थव्यवस्थेची कार्यपद्धती कशी असते. याचे स्पष्टीकरण येणार होते. आधुनिक परिभाषेत आपण असे म्हणू शकतो की दुसऱ्या खंडातील भांडवलशाहीची रचना व कार्यपद्धती यांच्या सूक्ष्म-अर्थशास्त्रीय (Micro-economic) विश्लेषणापासून सुरुवात करून त्यामध्ये आर्थिक अरिष्टांच्या सिद्धांताची भर घालून मार्क्सने क्वेस्नेच्या सिद्धांताशी तुलना करता येईल असा एखाद्या व्यापक अर्थशास्त्रीय (Macro-economic) सिद्धांताचे सप्रमाण प्रतिपादन केले असते. वस्तुतः भांडवल या ग्रंथाच्या दुसऱ्या खंडांत आर्थिक अरिष्टाच्या सिद्धांताची पुष्कळ मूलतत्त्वे विखुरलेली आहेत. परंतु या सगळ्या मूलतत्त्वांच्या बेरजेतून

एखादा सिद्धांत निघत नाही. या दुसऱ्या खंडात विखुरलेल्या सूचनांच्या आधाराने निरनिराळ्या सिद्धाताची पुनर्रचना करणे व त्यांच्या जनकत्वाचे मार्क्सवर आरोपण करणे सहज शक्य आहे. यांमध्ये वादातीत अशी एकच कल्पना आहे. ती म्हणजे मार्क्सच्या मते भांडवलदारी यंत्रणेचे स्पर्धात्मक व बेबंदशाही स्वरूप आणि भांडवलाच्या अभिसरणाची आवश्यकता. या दोन्हीमुळे उत्पादन व क्रयशक्ती यामध्ये असमतोल राहण्याची कायमची शक्यता निर्माण होते. या विधानाचा अर्थ असा होतो. कीं मूलतः एक बेबंदशाही असलेल्या अर्थव्यवस्थेची वैशिष्ट्य आर्थिक अरिष्टानी दर्शविले जाते. ही अरिष्टे नियमित कीं अनियमित आहेत ? कोणत्या आर्थिक परिस्थितीच्या संयोगाने अरिष्ट उद्‌भवते या सर्व मुद्याबाबत मार्क्स नेमका सिद्धांत न मांडता निव्वळ सूचना देतो.

भांडवल या ग्रंथाचा तिसरा खंड भांडवलशाहीची रचना व कार्यपद्धती यांच्या विश्लेषणापासून सुरुवात करून मूलतः त्या अर्थव्यवस्थेच्या उत्क्रांतीची रूपरेषा देतो. तिसऱ्या खंडाचा मध्यवर्ती प्रश्न पुढीलप्रमाणे आहे. भांडवल ग्रंथाच्या पहिल्या खंडाच्या योजनेप्रमाणे एखाद्या उद्योगामध्ये वा अर्थव्यवस्थेच्या क्षेत्रामधे जितके श्रम जास्त तितके अतिरिक्त मूल्य जास्त असते; किंवा पुन्हा हेच निराळ्या भाषेत सांगावयाचे तर, श्रमाची बदलते भांडवल अशी व्याख्या केल्यास बदलत्या भांडवलाचे एकूण भांडवलाशी गुणोत्तर जितके जास्त तितके अतिरिक्त मूल्य जास्त असते. पहिल्या खंडाच्या आराखड्याप्रमाणे स्थिर भांडवल—यंत्रे वा कच्चा माल-अतिरिक्त मूल्य उत्पन्न न करता मालाच्या मूल्यामध्ये बदलले जाते. सर्व अतिरिक्त मूल्य बदलत्या भांडवलापासून किंवा वेतन देण्याकरता लागणाऱ्या भांडवलापासून होते. बदलत्या भांडवलाचा स्थिर भांडवलाशी जो संबंध असतो, त्याला भांडवलाची संघटना म्हणतात. अतिरिक्त मूल्याचा बदलत्या भांडवलाशी जो संबंध असतो त्याला शोषणाचे प्रमाण म्हणतात. या विश्लेषणाच्या संबंधातून असा निष्कर्ष काढावा लागेल कीं एखाद्या उद्योगामध्ये वा क्षेत्रामध्ये जितके बदलते भांडवल जास्त तितके अतिरिक्त मूल्य जास्त. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे झाले तर, जसजसे यांत्रिकीकरण वाढू लागते तसतसे अतिरिक्त मूल्य कमी कमी व्हावयाला पाहिजे. फक्त असे प्रत्यक्षात होत नाही हे स्पष्ट दिसते.

मार्क्सने आराखड्याच्या स्वरूपात मांडलेल्या विश्लेषणातील मूलभूत परस्पर संबंध हे अर्थव्यवस्थेतील प्रत्यक्ष परिस्थितीशी विसंगत आहेत याची त्याला पूर्ण जाणीव होती. भांडवल या ग्रंथाचा तिसरा खंड प्रकाशित होईपर्यंत मार्क्सवादी व त्यांचे टीकाकार यांची एकाच प्रश्नाशी झटापट चालू होती. तो प्रश्न असा जर मार्क्सवादी शोषणाविषयक सिद्धांत बरोबर असेल, तर ज्यामध्ये स्थिर भांडवलाचे बदलत्या भांडवलाशी सर्वांत जास्त गुणोत्तर आहे, त्या उद्योगामध्ये व अर्थ-क्षेत्रामध्ये सर्वांत जास्त नफा मिळतो याचे कारण काय ? दुसऱ्या शब्दात हेच सांगावयाचे तर नफ्याचे प्रत्यक्ष प्रमाण हे अतिरिक्त मूल्याच्या मूलभूत स्वरूपाशी विसंगत वाटते.

यावर मार्क्सचे उत्तर असे आहे की नफ्याचे प्रमाण शोषणाच्या प्रमाणासारखे बदलत्या भांडवलावर काढण्यात येत नाही, तर ते एकूण भांडवलाच्या म्हणजे स्थिर व बदलते भांडवल यांच्या बेरजेतून मिळणाऱ्या रकमेवर काढण्यांत येते.

नफ्याचे प्रमाण अतिरिक्त मूल्याशी प्रमाणबद्ध नसून स्थिर व बदलत्या भांडवलाच्या बेरजेशी प्रमाणबद्ध असते, यांचे कारण काय ? जर नफ्याचे प्रमाण बदलत्या भांडवलाशी प्रमाणबद्ध असेल, तर भांडवलशाही कार्य करू शकणार नाही हे प्रथम दर्शनीच लक्षात येते. खरोखर असे असेल तर नफ्यांचे प्रमाण अतिशय अनियमित होईल कारण भांडवलाची संघटना म्हणजे बदलते भांडवल व स्थिर भांडवल यांचे परस्परसंबंध-अर्थव्यवस्थेच्या प्रत्येक क्षेत्रामध्ये फार निराळी असते. यावरून असे दिसते की जर भांडवलशाहीतील अर्थव्यवस्था दुसऱ्या तऱ्हेने आपले कार्य करू शकत नसेल, तर नफ्याचे प्रमाण फक्त बदलत्या भांडवलाशी प्रमाणबद्ध नसून एकूण भांडवलाशी असले पाहिजे.

परंतु नफापद्धतीचे स्वरूप अतिरिक्त मूल्याच्या पद्धतीच्या मूलभूत वस्तुस्थितीहून निराळे कां असते ? या प्रश्नाला दोन उत्तरे देता येतात. एक बिगर-मार्क्सवाद्यांचे वा मार्क्सच्या विरोधकांचे उत्तर आणि दुसरे मार्क्सचे अधिकृत उत्तर.

श्रुम्पीटरसारख्या अर्थशास्त्रज्ञांचे उत्तर सरळ सोपे आहे. ते म्हणजे : अतिरिक्त मूल्याचा सिद्धांतच मुळात खोटा आहे हे होय. नफ्याचे स्वरूप अतिरिक्त मूल्याच्या मूळ कल्पनेशी विसंगत आहे या मांडणीतून हेच सिद्ध होते की अतिरिक्त मूल्याची रचनाच वास्तवतेशी सुसंगत नाही. जेव्हा एखादी व्यक्ती सिद्धांतापासून सुरुवात करते आणि मग वास्तवता या सिद्धांताच्या विरुद्ध आहे असा शोध लागतो, तेव्हा अर्थातच आणखी काही पूरक गृहीतकृत्याची भर घालून सिद्धांत व वास्तवता याचा मेळ बसविणे शक्य असते. परंतु यापेक्षा एक जास्त तर्कशुद्ध उपाय असतो. तो म्हणजे सिद्धांताची रचना सदोष होती हे मान्य करणे हा होय.

मार्क्सचे उत्तर असे होते की जर नफ्याचे प्रमाण अतिरिक्त मूल्याशी प्रमाणबद्ध असेल, तर भांडवलशाही कार्य करू शकत नाही. म्हणून प्रत्येक अर्थव्यवस्थेमध्ये नफ्याच्या प्रमाणाची जागा सरासरी नफ्याचे प्रमाण घेते. हे नफ्याचें सरासरी प्रमाण उद्योगधंदे व अर्थव्यवस्थेचे क्षेत्र यांच्यांतील स्पर्धेचा परिणाम असतो. स्पर्धा नफ्याला एका सरासरी प्रमाणाकडे जाण्याला भाग पडते प्रत्येक उद्योगामध्ये वा आर्थिक क्षेत्रामध्ये नफ्याचे प्रमाण व अतिरिक्त मूल्य यांच्यात प्रमाणबद्धता नसते, परंतु जिचे प्रत्येक अर्थ क्षेत्रामध्ये गुंतविलेल्या स्थिर व बदलत्या भांडवलाच्या बेरजेतून मिळणाऱ्या एकाद्या भांडवलाच्या प्रमाणात निरनिराळ्या क्षेत्रांत विभागली गेलेली अशी एक सर्वसमावेशक रक्कम म्हणजे, अर्थव्यवस्थेचा साकल्याने विचार केला असता, उत्पन्न झालेले एदकंर अतिरिक्त मूल्य होय.

हेंच खरे कां ? कारण ते दुसरे काहीहि असू शकत नाही; विविध क्षेत्रांच्या नफ्याच्या प्रमाणांत फार फरक असला तर ही कार्य पद्धती चालू होऊ शकत नाही. जर एका क्षेत्रामध्ये नफ्याचे प्रमाण ३० टक्के ते ४० टक्के असेल व दुसऱ्यामध्ये ते जर ३ टक्के ४ टक्के असेल, तर जेथे नफ्याचें प्रमाण कमी आहे, त्या क्षेत्रामध्ये गुंतवणूक करण्यास भांडवल मिळू शकणार नाही. म्हणून शेवटी प्रत्येक क्षेत्रामध्ये गुंतविलेल्या भांडवलाच्या रकमेनुसार एकूण अतिरिक्त मूल्याचे वितरण होण्यासाठी एक सरासरी नफ्याचे प्रमाण स्पर्धेतून स्थापन झाले पाहिजे.

या नफ्याच्या सिद्धांतातून आपल्याला मार्क्सवादी अर्थशास्त्राचे एक प्रमुख विधान मिळते आणि ते उत्क्रांतीच्या सिद्धांताकडे आपल्याला घेऊन जाते. त्याला मार्क्सने नफ्याच्या घसरत्या प्रमाणाचा नियम म्हणून संबोधले आहे.

तत्कालीन अर्थशास्त्रज्ञांनी केलेल्या (किंवा आपण ते केले असे त्यांना वाटलेल्या) एका निरीक्षणापासून मार्क्सने वेगळे वळण घेतले. त्या निरीक्षणाप्रमाणे नफ्याच्या प्रमाणात घट होण्याकडे निरंतर प्रवृत्ती असते. त्याच्या विचार-पद्धतीमुळे तत्कालीन इंग्रज अर्थशास्त्रज्ञांपेक्षा आपण किती श्रेष्ठ आहे हे दाखविण्याच्या नेहमीच्या उत्सुकतेमुळे मार्क्सला अशी खात्री वाटत होती की त्याच्या आराखड्यामध्ये त्याने नफ्याच्या घसरत्या प्रमाणाच्या प्रवृत्तीच्या ऐतिहासिक घटनेच्या स्पष्टीकरणाचा शोध लावला.

आता प्राथमिक विधानाकडे पुन्हा वळू या सरासरी नफा हा, साकल्याने विचार केला असता, एकूण भांडवलाशी म्हणजे स्थिर भांडवल यांच्या बेरजेशी प्रमाणबद्ध असतो. परंतु अतिरिक्त मूल्य फक्त बदलत्या भांडवलांतून म्हणजेच मानवी श्रमातून निष्पन्न होते. हे आपल्याला माहीतच आहे. भांडवलाची संघटना भांडवलशाही उत्क्रांती व उत्पादनाची यांत्रिकीकरण यांच्याबरोबर बदलते आणि बदलत्या भांडवलाचे एकूण भांडवलाशी प्रमाण उत्तरोत्तर कमी कमी होण्याची प्रवृत्ती दिसून येते हेंहि आपल्याला माहीतच आहे. यावरून मार्क्सने असा निष्कर्ष काढला की जशी जशी भांडवलाची संघटना बदलते म्हणजेच बदलत्या भांडवलाचे एकूण भांडवलाशी असलेले प्रमाण घटत जाते तसे नफ्याचे प्रमाणही कमी होऊ लागते.

या नफ्याच्या घसरत्या प्रमाणाच्या सिद्धांतामुळे मार्क्सला बौद्धिक समाधान मिळाले. याचें कारण असे की त्याला अशी खात्री वाटली की जे निरीक्षकांच्या लक्षात आले होते पण ज्याचे ते स्पष्टीकरण देऊ शकले नव्हते आणि दिलेच तर ते सदोष स्पष्टीकरण होते असे एक सत्य त्याने शास्त्रीयदृष्ट्या समाधानकारक रीतीने सिद्ध केले. त्याबरोबरच मार्क्सचा असा विश्वास होता कीं ज्याला त्याचा गुरु हेगेल याने बुद्धीची चतुराई असे संबोधले असते, त्याचा त्याने पुन्हा शोध लावला आहे. तो शोध म्हणजे मानवी प्रभाव आणि त्या

प्रभावातील अशा दुहेरी कार्य करणाऱ्या एका निर्घृण यंत्रणेतच भांडवलशाहीचा आत्मनाश होतो. नफ्यावर आधारित अर्थव्यवस्थेच्या स्पर्धात्मक यंत्रणेतून भांडवलाचा संचय, उत्पादनाचे यांत्रिकीकरण आणि बदलत्या भांडवलाचे एकूण भांडवलाशी असलेल्या प्रमाणांत होणारी घट ही निर्माण होतात. आणि त्यांतून नफ्याच्या प्रमाणांत घट होऊ लागते व तिचा शेवट भांडवलशाहीच्या नाशामध्ये होतो. आपण पुन्हा एकदा मूलभूत मार्क्सवादी विचारपद्धतीकडे येऊन पोचते हे तुमच्या लक्षात आले असेल. ती अशी : मानवावर प्रभाव पाडून आपले उद्दिष्ट साध्य करणारी, परंतु त्याच वेळेला प्रत्येक व्यक्तीच्या प्रभावाच्या कक्षेबाहेर असणारी एक ऐतिहासिक गरज असते. तिच्या कार्यपद्धतीत अंगभूत असलेल्या नियमामुळे भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेला विनाशाप्रत नेणारी ती एक ऐतिहासिक यंत्रणा असते.

मार्क्सच्या विचारांचे केंद्र आणि मौलिकता नेमकी या गरजेची उघड कबूली देण्यामध्ये आहे. ही गरज एका अर्थाने मानवी आहे; पण त्याबरोबरच ती सर्व मानवांच्या आटोक्याबाहेरची आहे. प्रत्येक व्यक्ती स्वतःच्या हितासाठी विवेकाने वागताना सर्वांच्या सामाईक (निदान ती अर्थव्यवस्था टिकवून धरण्याचा हेतु बाळगणाऱ्यांच्या सामाईक) नाशाला हातभार लावते. उदारमतवादी अर्थशास्त्रज्ञांचे मूलभूत विधान आणि हे विधान यांच्यामध्ये व्यस्तता आढळते. उदारमतवाद्यांच्या आर्थिक जगताच्या आदर्श दर्शनामध्ये प्रत्येक व्यक्ती स्वतःच्या हिताचा पाठपुरावा करीत असताना समूहाच्या/गटाच्या हिताचेही पोषण करते. मार्क्सच्या मते, प्रत्येक व्यक्ती स्वतःच्या हिताचा पाठपुरावा करतांना अर्थव्यवस्थेची अपरिहार्य कार्यपद्धती व तिचा अंतिम नाश या दोन्हीलाही हातभार लावीत असते. ही साम्यवादी जाहिरनाम्याची जादुगाराच्या हस्तकाची (Sarcerer's Apprentice) मिथ्याकथा अद्यापीही चालूच आहे.

भांडवल या ग्रंथातील मूलभूत आशय व त्या ग्रंथाने उपस्थित केलेले प्रश्न यांचे हे संक्षिप्त व प्राथमिक विश्लेषण संपण्यापूर्वी मला आणखी काही कल्पनांचा उल्लेख केला पाहिजे. भांडवलशाही आत्म-विनाशी आहे हे आम्ही अद्याप सिद्ध केले आहे का? जे आम्ही आतापर्यंत दाखवून दिले ते म्हणजे भांडवलाच्या संघटनेतील फरकांच्या परिणामामुळे नफ्याचे प्रमाण उत्तरोत्तर घटत जाते, एवढेच. परंतु नफ्याचे प्रमाण किती झाले म्हणजे भांडवलशाही पूर्णपणे निकामी व अकार्यक्षम बनेल ? काटेकोरपणे सांगायचे तर या प्रश्नाला भांडवल या ग्रंथात उत्तर मिळत नाही. कारण एखाद्या विशिष्ट अर्थव्यवस्थेचे कार्य फलदायी ठरण्यासाठी आवश्यक असलेला नफ्याचा विवक्षित दर ठरविण्यासाठी कोणताही बुद्धिगम्य व कागदावरील आराखड्याच्या स्वरूपातील सिद्धांत आपल्याला साहाय्य करू शकत नाही. हीच कल्पना निराळ्या शब्दात मांडावयाची म्हणजे काटेकोरपणे बोलावयाचे झाल्यास, यांत्रिकीकरण वा उत्पादनक्षमतेतील वाढ यांच्या प्रमाणातील फरकानुसार भांडवलशाहीच्या उद्दिष्टाची प्रचीती उत्तरोत्तर जास्त कठीण होत जाते हे नफ्याच्या

घसरत्या प्रमाणाचा सिद्धांत सूचित करतो. तो अंतिम आर्थिक संकटाची अटळता सिद्ध करीत नाही; मग ज्या क्षणाला अरिष्ट कोसळेल तो क्षण ठरविणे तर दूरच राहिले. तर मग भांडवलशाहीचा अटळ आत्मनाश सिद्ध करणारी विधाने नेमकी कोणती आहेत? आश्चर्याची गोष्ट अशी की हे दाखवून देण्याचा प्रयत्न करणारी विधाने, साम्यवादी जाहिरनामा व अर्थशास्त्राचे तपशीलवार अध्ययन करण्यापूर्वी, मार्क्सने लिहिलेल्या ग्रंथामध्ये आलेली आहेत.

ही विधाने म्हणजे श्रमजीवीकरण व दरिद्रीकरण यांचा विचार करताना केलेली विधाने आहेत. भांडवलशाहीतील अर्थव्यवस्थेच्या वाढीबरोबर भांडवलदार व कामगार या दोन्ही वर्गात न मोडणाऱ्या मधल्या सामाजिक गटांची संख्या घटू लागेल आणि या गटातील व्यक्ती वाढत्या प्रमाणात कामगारवर्गामध्ये सामील होऊ लागतील असा श्रमजीवीकरणाचा अर्थ होतो. जसजसा उत्पादन-शक्तींचा विकास होतो, तस-तसे कामगारवर्गाचे दारिद्र्य अधिकाधिक वाढू लागते, हे दाखविणारी प्रक्रिया म्हणजे दरिद्रीकरण होय. जरी जास्त उत्पादन होऊ लागले, तरी कामगारवर्गाची क्रयशक्ती उत्तरोत्तर घटत जाते असे जर आपण गृहीत धरले तर हा वर्ग बंड करण्याला प्रवृत्त होण्याचा खरोखर संभव आहे. या गृहीतकृत्यानुसार भांडवलशाहीच्या आत्मविनाशाची यंत्रणा समाजशास्त्रीय स्वरूपाची आहे. ती यंत्रणा सामाजिक समूहांच्या वर्तनातून आपले कार्य करीत असते.

दुसरे एक मार्क्सवादी वैकल्पिक गृहीतकृत्य आहे. ते असे : कामगारवर्गामध्ये वाटले जाणारे उत्पन्न, वाढते उत्पादन खपवून घेण्यास अपुरे असते आणि त्यामुळे अर्थव्यवस्था विकलांग होते. त्यामुळे उत्पादित वस्तु व ग्राहकांनी बाजारपेठेतील मागणी यांच्यामध्ये असमतोल प्रस्थापित होतो.

तर मग आत्मनाशाच्या भांडवलशाहीतील द्वंद्वाच्या दोन पद्धती असू शकतात. एक म्हणजे सतत वाढणाऱ्या उत्पादन-शक्ती व समाजामध्ये वाटले जाणारे उत्पन्न ठरविणारे उत्पादन-संबंध या दोन्हींतील अंतर्विरोधाचे नव्या स्वरूपाचे आर्थिक द्वंद्व आणि दुसरे म्हणजे वाढते असमाधान व श्रमजीवीकरण झालेल्या कामगारांचे बंड यांच्या माध्यमातून आपले कार्य सिद्धीस नेणारे समाजशास्त्रीय द्वंद्व.

एक प्रश्न उरतो : दरिद्रीकरण होते हे कसे सिद्ध करता येईल? म्हणजे, मार्क्सच्या आराखड्यातील योजनेप्रमाणे जशाजशा उत्पादन-शक्ती वाढू लागतात, तसतसे कामगारांच्या वाट्याला येणाऱ्या उत्पन्नाचे प्रमाण एकंदरीने वा सापेक्षतेने घटलेच पाहिजे कां? मार्क्सच्या योजनेप्रमाणेसुद्धा दरिद्रीकरण घडून येते हे सिद्ध करणे सोपे नाही. आता भांडवल या ग्रंथाप्रमाणे कामगार व त्याचे कुटुंब यांच्या जीवनाला जे आवश्यक असते त्याचे गणिता पद्धतीने नेमके मोल ठरविता येत नाही. परंतु ते समाजाने ठरवून दिलेले मोल

असते. ते एका समाजापेक्षा दुसऱ्या समाजात निराळे असते. पण जर आपण किमान जीवनमानाचे समाजपरत्वे मूल्य ठरविले जाते हे मान्य केले तर कामगारांचे जीवनमान वाढावे असा निष्कर्ष आपण काढला पाहिजे. खरोखर, असे घडत असावे की, प्रत्येक समाज त्याच्या उत्पादन क्षमतेला अनुसरून जे देता येते त्याला किमान जीवनमान मानतो. किंबहुना प्रत्यक्षांत असेच घडते; आधुनिक फ्रान्स वा अमेरिका या देशामध्ये ज्याला किमान जीवनमान मानतात ते एका शतकापूर्वीच्या जीवनमानापेक्षा पुष्कळच अधिक आहे.

याशिवाय, स्वतः मार्क्सच्या मते, शोषणाच्या प्रमाणांत फरक न करता कामगारांचे जीवनमान वाढविण्याचा एक मार्ग आहे. उत्पादनक्षमतेतील वाढीने कमी झालेल्या आवश्यक कामाच्या तासाच्या वेतनाइतक्या मूल्यांच्या निर्मितीला फक्त वाव द्यायला पाहिजे. मार्क्सच्या आराखड्यामध्ये, शोषणाचे प्रमाण कमी न करता उत्पादनक्षमता कामगारांचे खरे जीवनमान वाढविण्याला वाव देते.

याप्रमाणे, उत्पादनक्षमतेमध्ये वाढ व तिचा परिणाम म्हणून आवश्यक कामाच्या तासामधील घट यांचा लाभ झाल्यावर शोषणाच्या प्रमाणामध्ये निव्वळ सिद्धांतामध्येच शक्य असलेली वाढ केली तरच तुम्ही खऱ्या जीवनमानाच्या वाढीला मुकाल. परंतु मार्क्सच्या मते, शोषणाचे प्रमाण वाढविता येत नाही. मार्क्सच्या मते निरनिराळ्या काळीही शोषणाच्या प्रमाणामध्ये जवळजवळ सातत्य असते.

हाच विचार निराळ्या शब्दांत मांडावयाचा म्हणजे मार्क्सने विश्लेषण केलेल्या आर्थिक यंत्रणेचा मागोवा घेतल्यास, श्रमजीवीकरणाचा पुरावा मिळत नाही. ज्याने त्याने आपल्या अनुभवावरून म्हणजे उत्पादन-क्षमतेतील वाढीमुळे कामगारांच्या खऱ्या जीवनमानामध्ये झालेली वाढ व समाजाने ठरवून दिलेल्या जीवनमानामध्ये झालेले फेरबदल यांना धरून आपले निष्कर्ष काढावे.

मग दरिद्रीकरणाचा पुरावा मार्क्सने कोठून मिळविला ? तो एकमेव पुरावा तथाकथित औद्योगिक राखीव फौजेच्या सामाजिक यंत्रणेत मिळतो. मार्क्सवादामध्ये वेतनात वाढ होण्यास प्रतिबंध होतो. तो म्हणजे मजूरांच्या बाजारात नेहमी जाणवणारी बेकार कामगारांच्या कायम गर्दीमुळे आणि ती गर्दी भांडवलदार व रोजंदार यांच्या परस्परसंबंधामध्ये कामगारांना घातक असणारे बदल घडवून आणते.

भांडवल ग्रंथाच्या सिद्धांतामध्ये दरिद्रीकरण ही काटेकोरपणे आर्थिक यंत्रणा नाही; तो एक आर्थिक व समाजशास्त्रीय सिद्धांत आहे. वेतनामध्ये वाढ झाली की जननप्रमाणात वाढ होऊ लागते आणि म्हणून मजूर अड्ड्यावर कामगारांची गर्दी होऊ लागते, या तत्कालीन सर्वसाधारण कल्पनेने मार्क्सचे समाधान झालेले नव्हते. याशिवाय दुसरी एक

शुद्ध आर्थिक स्वरूपाची यंत्रणा आहे. ती अशी : उत्पादनाच्या कायम यांत्रिकीकरणामध्ये उद्योगधंद्यातील कामगारांपैकी कांही जणांची गरज सरल्याने त्यांना कारखान्यातून काढून टाकण्याची आणि त्यातून आज आपण जिला औद्योगिक बेकारी म्हणतो ती उत्पन्न करण्याची प्रवृत्ती असते. जिच्यामुळे भांडवलशाहीमध्ये औद्योगिक व आर्थिक प्रगती घडून येते त्याच यंत्रणेचे प्रकट स्वरूप असलेली एक राखीव फौज निर्माण होते. परंतु प्रत्यक्षात, औद्योगिक राखीव फौजेचे समाजशास्त्रीय अस्तित्वच वेतनाच्या पातळीला रोखून धरत असते. तसे नसते तर मार्क्सच्या सिद्धांतातील मूलतत्त्वांचा त्याग न करता मार्क्सवादी योजनेतील अटळतेच्या अंशांचा कदाचित लोप झाला असता तरी, त्या योजनेमध्ये कामगारांच्या वाढलेल्या जीवनमानाच्या ऐतिहासिक सत्याचा समावेश करणे शक्य झाले असते.

निस्संशयपणे मार्क्सच्या अनेक महत्त्वाकांक्षेपैकी भांडवलशाहीचा नाश अटळ आहे हे सिद्ध करावे ही एक होती. अर्थव्यवस्थेची कार्यपद्धती सदोष का आहे किंवा जास्त नेमक्या शब्दात सांगावयाचे तर, या अर्थव्यवस्थेची कार्यपद्धती उत्तरोत्तर अवघड का होते याची कारणे भांडवल या ग्रंथात दिलेली आहेत. परंतु या वाक्याचा उत्तरार्ध ऐतिहासिक दृष्ट्या खरा ठरला नाही. परंतु मला अशीहि खात्री वाटते की जर जनसमुदायाने त्याच्यावर लादलेल्या परिस्थितीबद्दल वाटणाऱ्या असमाधानामुळे केलेल्या बंडाचा मार्ग सोडला, तर भांडवलशाहीचा आत्मनाश अटळ असण्याबद्दलचा कोणताही पुरावा या ग्रंथात दिलेला नाही. जर, खरोखर, त्याच्या असमाधानातून मनावर संताप जागृत झाला नाही, तर तत्त्वतः या अर्थव्यवस्थेचा नाश अटळ आहे असा विश्वास वाटण्यास भांडवल हा ग्रंथ कोणतेही कारण देत नाही.

येथे चटकन एक मुद्दा मांडला पाहिजे तो म्हणजे– सर्व ज्ञात आर्थिक व सामाजिक व्यवस्थामध्ये कालौघात टिकण्याची क्षमता तत्त्वतः होती; तरी त्या नाहीशा झाल्या. एका सिद्धांताच्या स्वरूपात, मार्क्सने भांडवलशाहीचा नाश सिद्ध केला नाही या वस्तुस्थितीचा आधार घेऊन आपण कोणताही निर्णय उतावीळपणे घेऊ नये, कारण तत्त्ववेत्यांनी नाश होण्याचा शाप दिला नसतानाही या समाजव्यवस्था कालांतराने नाहीशा होतात.

– ४ –

भांडवशाहीच्या मार्क्सप्रणीत ऐतिहासिक समाजशास्त्रातून इतके निरनिराळे अर्थ का निघावेत ? ते इतके संदिग्ध का आहे ? आकस्मिक, ऐतिहासिक व पश्चात अशी कारणे– ज्यामध्ये मार्क्सवादी म्हणविणाऱ्या चळवळी व संघटना यांच्याही भवितव्याचा समावेश होतो– सोडल्यास या संदिग्धतेची मूलभूत कारणे दोन प्रकारची आहेत. एकापरीने भांडवलशाहीप्रधान समाजाची व सामान्यपणे सर्व समाजाचीही मार्क्सची संकल्पना समाजशास्त्रीय आहे. परंतु हे समाजशास्त्र एका तत्त्वज्ञानाशी निगडित आहे आणि समाजशास्त्राच्या

तत्त्वज्ञानाशी असलेल्या या संबंधातून स्पष्टीकरणे होत असताना अनेक अडचणी उद्भवतात. त्यांच्या जोडीने मार्क्सच्या मते, समाजाचा एक समष्टी या नात्याने होणारा बोध तिच्या आर्थिक ज्ञानाच्या भाषेतून होतो; परंतु, अर्थशास्त्र व समाजशास्त्र यांतील परस्परसंबंध वा सामाजिक अस्तित्व आणि आर्थिक घटना यांच्यातील परस्परसंबंध संदिग्ध असतात.

एक निर्विवाद धारणाच्या किंवा निदान सर्व ग्रंथातून स्पष्ट झालेल्या अशा विधानाने आपण सुरुवात करू या. मार्क्स तत्त्वज्ञानातून समाजशास्त्राच्याद्वारे अर्थशास्त्राकडे वळला आणि त्याच्या आयुष्याच्या अखेरीपर्यंत एका अर्थाने तत्त्वज्ञानी राहिला. निरनिराळ्या समाजव्यवस्थांच्या परंपरेतून प्रगट होत जाणाऱ्या आणि शेवटी अंतर्विरोधहीन समाजांत परिणत होणाऱ्या मानवजातीच्या इतिहासाला एक तत्त्वज्ञानात्मक अर्थ आहे असे त्याला नेहमी वाटत असे. इतिहासातून मानव स्वतःला घडवितो. इतिहासाचा परमोच्च बिंदु हा त्याबरोबरच तत्त्वज्ञानाचेही उद्दिष्ट असतो. इतिहासातून तत्त्वज्ञान मानवतेच्या कल्पना स्पष्ट करीत आपले ईप्सित साध्य करते. अंतर्विरोधहीन, भांडवलशाहीच्या अस्तानंतरची, समाजव्यवस्था ही अनेक सामाजिक प्रकारांपैकी एक नाही; तर तसेच म्हणावयाचे झाल्यास मानवजातीच्या आत्मशोधांचे ते उद्दिष्ट आहे.

तुमच्या लक्षात असेल की माझे मार्क्सचे विवरण त्याच्या परिपक्व ग्रंथांच्या वा निदान त्याने १८४७–४८ नंतर लिहिलेल्या ग्रंथाच्या आधारे सुरू केले होते. परंतु, या पूर्वीही लिहिलेले मार्क्सचे प्रमाणित ग्रंथ उपलब्ध आहेत आणि मला आता मार्क्सच्या विचारांचे त्याच्या तत्त्वज्ञानातील मूलस्त्रोताशी असलेल्या संबंधाविषयी थोडक्यात लिहिले पाहिजेत.

परंपरेच्या आधाराने, मार्क्सच्या विचारांचे तीन प्रभावांचा संयोग असे विवरण करण्यात येते. स्वतः एंगल्सने हे प्रभाव निर्णायक होते असा उल्लेख केला आहे. ते प्रभाव असे : जर्मन तत्त्वज्ञान, इंग्लंडचे अर्थशास्त्र व फ्रान्सचा इतिहास. ही प्रभावांची यादी अगदीच सामान्य वाटते आणि म्हणून जास्त साक्षेपी भाष्यकार आज ती उपेक्षणीय समजतात म्हणून जी स्पष्टीकरणे सूक्ष्म नाहीत त्यापासून म्हणजेच मार्क्स व एंगल्स स्वतः आपल्या विचाराच्या मूलस्त्रोताबद्दल काय म्हणाले आहेत त्या स्पष्टीकरणापासून आपण सुरुवात करू या.

त्यांच्या मते, ते अभिजात जर्मन तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेतील होते आणि त्यांनी समाज व राज्यव्यवस्था यांच्याबद्दल हे तत्त्वज्ञानाच्या व मानवजातीच्या उत्क्रांतीमधील टप्पे दर्शवितात ही हेगेलच्या विचारसरणीतील एक प्रमुख कल्पना कायम ठेवली आहे.

शिवाय, मार्क्सने इंग्लंडच्या अर्थव्यवस्थेचे अध्ययन केले होते. त्याने त्या इंग्रज अर्थशास्त्रज्ञांच्या कल्पनांचा वापर केला. त्याकाळी मान्य झालेल्या सिद्धांतांचा त्याने स्वीकारल्या

व वापरल्या उदाहरणार्थ, मूल्याचा श्रम-सिद्धांत किंवा नफ्याच्या घसरत्या प्रमाणाचा सिद्धांत इंग्रज अर्थशास्त्रज्ञाचे विचार व सिद्धांत यांचा उपयोग करून आपण भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेचे शास्त्रीयदृष्ट्या अचूक व पद्धतशीर प्रतिपादन करू शकतो असाच त्याला विश्वास वाटत होता.

फ्रेंच इतिहासकारांच्या प्रभावाबद्दल बोलावयाचे झाल्यास, त्यांच्यापासून त्याने अठराव्या शतकाच्या शेवटी उपलब्ध असणाऱ्या इतिहासविषयक लिखाणामध्ये सर्वत्र आढळणारी वर्गलढ्याची कल्पना उचलली होती परंतु त्याच्याच साक्षीप्रमाणे त्याने तिच्यामध्ये एका नव्या कल्पनेची भर घातली. ती म्हणजे समाजाचे निरनिराळ्या वर्गांमध्ये विभाजन ही एकंदर इतिहासात नेहमी आढळणारी घटना वा समाजाचे मूलतत्त्व नाही, परंतु एखाद्या विकसनाच्या कालखंडाशी ती सुसंगत असते ही होय. त्यानंतर येणाऱ्या कालखंडात समाजाचे हे विभाजन नाहीसे होईल.

या तीन प्रभावाचा मार्क्सच्या विचारांवर निश्चित स्वरूपाचा परिणाम झाला होता. मार्क्स व एंगल्स यांना साध्य झालेल्या संश्लेषणाचे थोडे अतिसुलभ पण वाजवी स्पष्टीकरण त्या प्रभावांमुळे मिळते. परंतु ह्या प्रभावांच्या संश्लेषणातूनही निःसंशयपणे बहुतेक महत्त्वाच्या प्रश्नांची, विशेषतः मार्क्स व हेगेल यांच्या परस्परसंबंधाच्या प्रश्नांची उत्तरे मिळतातच असे नाही.

हेगेलच्या ग्रंथाशी वाचक परिचित आहेत असे गृहीत धरून आपल्याला या प्रश्नांचा सविस्तर विचार टाळावा लागेल : व तसे करणे कदाचित शहाणपणाचे होणार नाही. तरीपण या विषयावर काहीशी वरवरची व मर्यादित स्वरूपाची विधाने करण्याचे बंधन पाळून या प्रश्नांचा मागोवा घेणे येथे शक्य आहे. हेगेलचे विवेचन मार्क्सच्या विवरणाइतकेच वादग्रस्त आहे ही पहिली अडचण होय. हेगेलच्या विचारांच्या विवरणाचा आधार घेऊन एखाद्याला या दोघांच्या सिद्धांतातील परस्परसंबंध वा परस्परविरोध दाखविता येईल.

हेगेलवादी मार्क्स निर्माण करण्याचा एक सोपा मार्ग आहे. तो म्हणजे मार्क्सवादी हेगेल सादर करणे हा होय, या पद्धतीचा उपयोग जवळजवळ प्रतिभेचा विलास म्हणता येईल इतक्या कौशल्याने अलेक्झांडर कोजेवने त्याच्या 'हेगेलवरील व्याख्यानांची प्रस्तावना' या ग्रंथात केला. त्यामध्ये हेगेलचे मार्क्सवादीकरण अशा थराला नेले आहे की हेगेलच्या लिखाणावरील मार्क्सच्या निष्ठेबद्दल शंका घ्यायला जागाच उरत नाही.

उलटपक्षी, एम. गुरविच् यांच्यासारख्या एखाद्याला हेगेल आवडत नाही, तेव्हा त्याने हेगेलला फक्त, तत्वज्ञानाच्या इतिहासाच्या क्रमिक पुस्तकाच्या पद्धतीने सादर केले आहे. त्यामुळे ऐतिहासिक उत्क्रांती म्हणजे मनाची उत्क्रांती मानणाऱ्या आणि प्रत्यक्ष दृश्य

जगताशी संबंध नसलेल्या कल्पनांची मालिका रचणाऱ्या चिद्वादी तत्त्वज्ञानाच्या स्वरूपात हेगेलच्या विचारांची मांडणी होते. त्यामुळे मार्क्स एकदम मूलतः हेगेलविरोधी असल्याचे जाणवते मार्क्सला हेगेलकडून मिळालेला वारसा कमीतकमी होता हे दाखविण्याचा प्रयत्न करताना गुरविच मार्क्सच्या विचारांच्या मूलस्रोताचे केलेले विवरण मूलगामी स्वरूपाचे आहे. आणि त्यामध्ये त्याने सें. सीमाँच्या (ST. SIMON) प्रभावावर भर दिला आहे. गुरविच प्रबंधाचे एक प्रकरण सें. सीमाँचा तरुण मार्क्सच्या विचारावरील प्रभाव सप्रमाण-सिद्ध करण्याला वाहिलेले आहे.

तरीपण माझे माझ्या सहकाऱ्याशी एका महत्त्वाच्या मुद्यावर-दुमत आहे. मार्क्सची त्याच्या वैचारिक विश्वांत सें. सीमाँच्या विचारांशी परिचय झाला असेल त्याचे साधे कारण असे आहे की ज्यांची आपल्याला ऑग्युस्त कोंतच्या अभ्यासांत ओळख होते ते विचार मार्क्सच्या तरुणपणी युरोपांत प्रचलित होतो. ते कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात जवळजवळ सर्वत्र, अगदी वर्तमानपत्रासुद्धा, आढळत होते. एकोणिसाव्या शतकाच्या सुरुवातीपासून समाज-शास्त्रीय संकल्पना आणि विचाराचा प्रसार झालेला होता. इतिहासाच्या वाटचालीबद्दल उत्सुकता असलेल्या कोणाहि व्यक्तीला ते विचार सहजपणे वापरता येत होते. मार्क्स सें. सीमाँच्या विचारांशी परिचित होता. परंतु, जो मार्क्सच्या समाजशास्त्राचा गाभा आहे तो त्याने या विचारांतून उसना घेतला असेल हे अशक्य वाटते.

त्याला सें. सीमाँवादामध्ये काय आढळले ? लष्करी समाज व औद्योगिक समाज अशा दोन प्रकारच्या समाजातील विरोध, उद्योगधंद्यामध्ये विज्ञानाचा उपयोग, उत्पादन-पद्धतीचे नूतनीकरण, उद्योगीकरणातून जगाचे आमूलाग्र परिवर्तन, परंतु सें. सीमाँवाद वा औद्योगिक समाजाची कोंतची संकल्पना हे मार्क्सवादी विचाराचा गाभा नव्हेत, तर भांडवलशाहीच्या औद्योगिक समाजाचे अंतर्विरोधी स्वरूप हे मार्क्सवादी विचाराचे वैशिष्ट्य होते. भांडवल-शाहीतील अंतर्विरोधाची कल्पना ही सें. सीमाँच्या वा कोंतच्या वैचारिक परंपरेत आढळत नाही. सामाजिक संघर्ष ही ऐतिहासिक चळवळीची मूलभूत प्रेरणा आहे. असा विश्वास सेंसीमाँ वा ऑग्युस्त कोंत यांना वाटत नव्हता. ज्यांच्यामध्ये सलोखा घडवून आणणे अशक्य झाले होते अशा अंतर्विरोधाने तत्कालीन समाज विदीर्ण झाला होता असे त्या दोघानांहि वाटत नव्हते. भांडवलशाहीतील अंतर्विरोध हे विशेष लक्षण व वर्गलढा हे समाज्याच्या प्रकृतीचे मूलतत्त्व आहेत हा मार्क्सच्या विचारांचा गाभा आहे.

आपण पुढील तीन विधानांचे स्पष्टीकरण केले आहे असा विश्वास मार्क्सला कशामुळे वाटत होता ही एक गोष्ट स्पष्ट करायला पाहिजे. ती विधाने अशी आहेत : (१) भांडवल-शाही मूलतः विसंगतीपूर्ण व अंतर्विरोधी आहे, (२) या विसंगती कशामुळे उद्भवल्या आणि (३) इतिहासाची वाटचाल हा अंतर्विरोध नाहीसा करण्याकडे कशी आपोआप होत असते.

हे जर लक्षात घेतले तर तारुण्यांतील तसेच प्रौढ वयांतील मार्क्सच्या ग्रंथामध्ये आढळणाऱ्या विचारांमध्ये हेगेल-प्रणीत विचार कोणते आहेत ?

पहिला मूलभूत विचार–जो त्याने फॉयरबाखवर लिहिलेल्या प्रबंधांत मांडला आहे–असा की तत्त्वज्ञान पूर्णत्वाला पोचले असून त्याची प्रत्यक्ष प्रचीती घेणे एवढेच शिल्लक उरले आहे. किंवा पुन्हा निराळ्या शब्दांत सांगावयाचे तर, तत्त्वज्ञानांत जर काही भर घालावयाची असेल तर ती म्हणजे त्याची प्रत्यक्ष प्रचीति घेऊन त्याच्याही पलीकडे जाणे एवढेच कार्य शिल्लक आहे. किंवा मागील विचाराशी संबंध असलेले पण त्याला समानार्थक नसलेले विधान तत्त्वज्ञान्यांनी जगासंबंधी चिंतन केले आहे; आता वेळ आली आहे. ती ते जग बदलण्याची.

साध्या भाषेत या सर्व विधानांचा असा अर्थ होतो की हेगेलच्या सिद्धांत-प्रणालीमध्ये परिणत झालेले अभिजात तत्त्वज्ञान एका टोकाला पोचले होते. ते त्याच्यापुढे जाणे शक्य नव्हते कारण हेगेलने सर्व इतिहास व सर्व मानवजातीला गवसणी घालणारे विचार प्रस्तुत केले होते. मानवजातीच्या अनुभूतींना स्पष्ट जाणीवेच्या कक्षेत आणण्याचे कार्य तत्त्वज्ञानाने पूर्ण केले होते. त्याच्या "विश्वकोश" (Encyolopaedia) तसेच "मनाची ज्ञेयमीमांसा" (Phenomenology of mind) या दोन्ही पुस्तकामध्ये हेगेलने मानवजातीच्या अनुभूतीच्या जाणीवेचे पद्धतशीर प्रतिपादन केले आहे. परंतु जरी मानवाला त्याच्या गतकालीन अनुभूतींची आणि म्हणून त्याच्या ध्येयाची पूर्ण जाणीव झाली असली, तरी ते ध्येय त्याला अजूनही साध्य झालेले नाही. जाणीवेच्या बाबतीत तत्त्वज्ञान पूर्णतेला पोचले आहे. परंतु मानवी जीवनाला जो अर्थ तत्त्वज्ञान देते, त्याच्याशी वास्तव जग सुसंगत नाही. यांतून जणु काही मार्क्सच्या विचारांतील मूलभूत तत्त्वज्ञानात्मक व ऐतिहासिक असा प्रश्न उद्भवतो तो असा : अभिजात तत्त्वज्ञानाने–म्हणजे हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाने–ज्या ध्येयाचा विचार केला होता त्या ध्येयाची कोणत्या परिस्थितीत इतिहासाची वाटचाल मानवाला प्रचीति देऊ शकते ?

इतिहासातील घडामोडींना एक मूलभूत अर्थ असतो हे स्पष्ट मत म्हणजे निर्विवादपणे मार्क्सचा तत्त्वज्ञानात्मक वारसा होय. एखादी नवी अर्थव्यवस्था आणि समाजव्यवस्था म्हणजे धंदेवाईक इतिहासकारांच्या अलिप्त कुतुहलानुसार गोष्ट घडून गेल्यानंतरची निव्वळ नवीन घटना नव्हे. तर ती मानवजातीच्या स्वतःच्या उत्क्रांतीतील एक टप्पा आहे.

जर हा तत्त्वज्ञानाच्या गाभा असेल, तर तावडतोब दुसरा प्रश्न उद्भवतो तो असा : हा असा काय मनुष्य-स्वभाव आहे, हा असा कोणता मानव-जातीचा व्यवसाय आहे की ज्याची तत्त्वज्ञानाला प्रचीति येण्यासाठी इतिहासाला त्याची प्रचीती आली पाहिजे ?

या प्रश्नाला मार्क्सच्या तारूण्यातील लिखाण निरनिराळी उत्तरे देते व ती सर्व त्याच्या काही–विश्व मानव, पूर्ण मानव यासारख्या–भावात्मक संकल्पनांवर वा उलटपक्षी आत्मपारखेपणासारखा अभावात्मक संकल्पनेवर आधारित आहेत.

"हेगेलच्या कायद्याच्या तत्त्वज्ञानाच्या समीक्षेची प्रस्तावना" यामध्ये मार्क्सने तत्कालीन समाजात हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाला अभिप्रेत असलेले व्यक्तीचे सार्वत्रीकरण (universalization of individual) झालेले नाही हे साधार दाखवून दिले. कारण हेगेलच्या कायद्याचे तत्त्वज्ञान या ग्रंथात आढळणारी व्यक्ती आणि त्याच्या काळच्या समाजामध्ये आढळणारी सामान्य व्यक्ती यांच्या दोन वेगवेगळया भूमिका होत्या व त्या परस्परविरोधी होत्या. एकपक्षी, तो नागरिक असतो. नागरिकाच्या भूमिकेत तो शासनात म्हणजे सार्वत्रिकतेत सहभागी असतो. मार्क्सच्या समजुतीप्रमाणे, औपचारिक लोकशाहीच्या स्वर्गामध्ये तो चार वा पाच वर्षात फक्त एकदाच नागरीक होतो. आणि त्याने मतदान केले की त्याचे नागरिकत्व संपुष्टात येते परंतु तेवढ्यापुरती का होईना तो त्याची सार्वत्रिकता पूर्णपणे साध्य करतो. परंतु सार्वत्रिक अवस्थेला पोचण्याच्या या एका कृतीनंतर, ज्याला मार्क्स नागरी समाज म्हणजे मुख्यतः व्यावसायिक क्रिया, कार्य समाजाचा पाया म्हणतो त्याच्यामध्ये– तो पुन्हा सामील होतो. आता लौकिक वा नागरी समाजाचा सभासद या नात्याने तो स्वतःच्या वैशिष्ट्यामध्ये बंदिस्त असतो. संपूर्ण समाजाशी त्याचा संबंध येत नाही. तो एखाद्या उद्योगाच्या सेवेतील एक कामगार असतो वा सामुदायिकतेपासून दूर पडलेला उद्योगी व्यक्ति असतो. नागरी समाज सर्व व्यक्तींना त्यांच्या वैशिष्ट्यामध्ये बंदिस्त करून ठेवतो व म्हणून त्यांच्या सार्वत्रिकतेच्या प्रवृत्तीला तो प्रतिबंध करतो.

कोणत्या परिस्थितीत या परस्परविरोधी भूमिकाचा व्यक्तीला त्याग करता येईल? उत्तर सोपे आहे. व्यक्तींना नागरिक म्हणजेच मतदार या नात्याने जसे सार्वत्रिकतेत सहभागी होता येते. तसेच त्यांना त्याच्यात खुद्द कामामध्येही सहभागी होता आले पाहिजे.

या सगळ्या गूढ वाटणाऱ्या सूत्रांचा अर्थ काय होतो? सर्व नागरिकांनी लोकप्रतिनिधीची केलेली निवड आणि मतदानाचा हक्क वा विचार-स्वातंत्र्याचा हक्क यांसारख्या अमूर्त कल्पनांनी औपचारिक लोकशाहीची व्याख्या करण्यात येते व ती मार्क्सवादी वाङ्मयात लोकप्रिय झालेली आहे. परंतु समुदायांतील व्यक्तींचा साकल्याने विचार केला तर या औपचारिक लोकशाहीचा त्यांच्या कामाच्या व जगण्याच्या स्थितीवर परिणाम होत नाही. ज्याला फक्त स्वतःच्या वेतनाच्या आधारावर जगावे लागते आणि ज्याला वेतनासाठी स्वतःच्या श्रमशक्तीचा विनिमय बाजारपेठेत करावा लागतो, त्या मजुरामध्ये आणि जो चार वा पाच वर्षांनी एकदा स्वतःचे प्रतिनिधी आणि प्रत्यक्षपणे वा अप्रत्यक्षपणे आपले नेते निवडतो त्या मतदारांमध्ये कांहीही साम्य आढळत नाही. खरी लोकशाही स्थापन

करावयाची असेल, तर राजकीय क्षेत्रापुरतेच सीमित झालेले आधुनिक समाजातील स्वातंत्र्य, व्यक्तींच्या प्रत्यक्ष आर्थिक जीवनात नेऊन पोचवावे लागेल.

याप्रमाणे असे नागरीक मतपत्रिकेच्या साहाय्याने सार्वत्रिकतेत सहभागी होतात तसेच दैनंदिन कामात व्यग्र असलेल्या व्यक्तींना सहभागी होता आले पाहिजे. अशा खऱ्या लोकशाहीचा अनुभव कसा मिळविता येईल? वर वर पाहिले तर उत्पादनाच्या साधनांची खाजगी. मालकी नष्ट करून ती मिळविता येईल, कारण ती मालकी एका व्यक्तीला दुसऱ्याची सेवा चाकरी करायला लावते. पुढे या दास्यत्वाचा परिणाम उद्योजकांनी कामगाराचे शोषण करण्यात होतो, आणि उद्योजकालाही समाजाच्या सामुदायिकतेत प्रत्यक्षपणे कार्य करण्यास, प्रतिबंध करण्यास होतो, कारण भांडवलशाहीमध्ये उद्योजक निव्वळ नफ्यासाठीच काम करीत असतो.

निराळ्या तऱ्हेने हेच मांडावयाचे झाले तर, "कायद्याच्या तत्त्वज्ञानाच्या समीक्षेची प्रस्तावना" या ग्रंथातील प्राथमिक विश्लेषण हे विशेषता आणि सार्वत्रिकता, नागरी समाज आणि राज्यसत्ता, कामगारांची गुलामी आणि मतदारांचे वा नागरिकांचे बेगडी स्वातंत्र्य यांच्यातील परस्परविरोधावर अवलंबून आहे.

या पूर्वीच उल्लेख केलेल्या मार्क्सच्या तारूण्यातील विचाराचा गाभा असलेली दुसरी संकल्पना "सम्यक" मानवाची असून ती "सार्वत्रिक" मानवाच्या संकल्पनेपेक्षा जास्त संदिग्ध आहे, कारण निदान मी केलेल्या विवरणाप्रमाणे तरी व्यक्तीच्या सार्वत्रिककरणाची संकल्पना फारशी गूढ वाटत नाही.

मार्क्सच्या दृष्टीने, जो श्रमविभागणीमुळे पंगु झाला नाही, तो पूर्ण मानव होय. मार्क्सच्या दृष्टीने, आधुनिक औद्योगिक समाजांतील मानव हा खरोखर विशेषीकरण झालेला मानव असतो. विशिष्ट व्यवसायामुळे त्याला एक विवक्षित आकार प्राप्त झालेला असतो. त्याच्या जीवनातील बहुतेक काळ तो या प्राविण्य मिळविलेल्या व्यवसायाचा बंदीवान झालेला असतो. म्हणून त्यांचा तो विकास करू शकला असता अशा अनेक स्वाभाविक प्रवृत्ती आणि क्षमता यांचा त्याला उपयोग करता येत नाही.

या वादपद्धतीप्रमाणे, सम्यक् मानव हा विशेषीकरण न झालेला मानव असतो. मार्क्स-मधील पुष्कळसे उतारे एक बहु-उद्योगीय शिक्षणक्रम सुचवितात. त्या शिक्षणक्रमातील तयारीनुसार सर्व व्यक्तींना जास्तीत जास्त व्यवसायात तयार होण्याचे शिक्षण देण्यात येईल; या तयारीनंतर, सकाळपासून रात्रीपर्यंत तेच तेच काम करण्यापासून व्यक्ती मुक्त होतील.

ज्या समाजामध्ये माणसे सकाळी मासे धरण्यास जातील, दुपारी कारखान्यांत काम करतील आणि घरी आल्यावर संध्याकाळी प्लेटो वाचतील अशा एका भावी समाजाची

काव्यात्मक वर्णने असलेले अनेक उतारे मार्क्सच्या लिखाणांत सापडतात. हे चित्र हास्यास्पद नाही. इस्राएलच्या कृषी–वसाहतीमध्ये काम करणारी अशी माणसे माहित आहेत की जी संध्याकाळी प्लेटो वाचतात. पण ही सामान्य परिस्थिती नसून उपवादाने आढळणारी आहे.

सम्यक् मानव या संज्ञेचे अनेक अर्थ आहेत. त्यापैकी एक संभाव्य अर्थ असा आहे कीं जो श्रमविभागणीच्या निकडीच्या गरजा पूर्ण करतानासुद्धा स्वतःच्या स्वाभाविक प्रवृत्तीपैकी काहींना पारखा झाला नाही असा मानव. या विचारसरणीप्रमाणे, पूर्ण मानवाची संकल्पना म्हणजे औद्योगिक समाजाने सामान्य व्यक्तीवर लादलेल्या परिस्थितीविरुद्ध केलेला निषेध होय. हा निषेध अर्थपूर्ण असून सहानुभूतीच्या पोटी केलेला आहे. कारण खरोखरच श्रमविभागणीचा परिणाम बहुसंख्य व्यक्तींना त्यांच्या सर्व क्षमतांचा विकास करायला वाव न देण्यात होतो. परंतु हा काहींसा अद्‌भूतरम्य निषेध शास्त्रीय समाजवादी वृत्तीशी सुसंगत वाटत नाही. ज्या अति–समृद्ध समाजाने दारिद्र्याचा प्रश्न कायमचाच सोडविला आहे, असे उदाहरण सोडल्यास ज्यामध्ये सर्व व्यक्तींना सर्व व्यवसायांचे शिक्षण मिळू शकते असा भांडवलशाही वा दुसरा एखादा समाज किंवा व्यक्तींना विशिष्ट व्यवसाय नसतानाही टिकाव धरता येऊ शकेल अशा एखाद्या औद्योगिक समाजाची कल्पना करवत नाही.

म्हणून थोड्या कमी अद्‌भूतरम्य आणि अधिक वास्तववादी विवरणासाठी दुसऱ्या दिशेने शोध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. सम्यक् मानव हा प्रत्येक काम करण्याची क्षमता असणारा मानव असू शकत नाही. ज्याला आपल्या मानवतेची खरोखर प्रचिती येते व जो मानवाची लक्षणे असणाऱ्या सर्व क्रिया करतो असा मानव होय.

या अर्थाने कामाची कल्पना आवश्यक ठरते. मग मुख्य प्रश्न असाः मनुष्य हा मूलतः काम करणारा प्राणी आहे. जर तो अ–मानुष परिस्थितीत काम करेल, तर तो माणुसकीशून्य होतो. कारण योग्य परिस्थितीचा लाभ मिळताच त्याच्या मानवतेचा आविष्कार करणारी क्रिया तो करीत नाही. मार्क्सच्या तारूण्यातील लिखाणांत व विशेषतः आर्थिक व तात्त्विक हस्तलिखितांमध्ये भांडवलशाहींत ज्या परिस्थितीत मानवाला काम करावे लागते तिची आलोचना करणारे लिखाण वास्तविक आहे. भांडवलशाहीमध्ये मानव आत्मपारखा वा परात्मवादी होतो. मानवाला मानवत्व प्राप्त होण्यापूर्वी, आत्मसाक्षात्कार होण्यापूर्वी या आत्मपारखेपणावर त्याला मात करावी लागेल.

मार्क्सने तीन निरनिराळ्या संज्ञा वापरल्या आहेत आणि जरी मूळ जर्मन भाषेत या तीन्हीचाही अर्थ सारखाच नसला तरी तीन्हीचेही इंग्लिश भाषेत Alienation पारखे होणे या शब्दानेच भाषांतर होते. आत्मपारखेपणाला फ्रेंच वा इंग्लिश भाषेतील अगदी जवळचा शब्द म्हणजे तिसरा शब्द असून त्याचा अर्थ स्वतःलाच पारखे होणे असा होतो

कारण त्यातील tremd चा अर्थ परका वा पारखा असा आहे. Enttremdung या मूळ जर्मन शब्दाचा अर्थ जिच्याने एखादी व्यक्ती स्वतःला परकी वा पारखी होते तो क्रिया असा आहे. कल्पना अशी आहे कीं काही परिस्थितीत वा काही समाजात माणसावर लादलेली परिस्थिती अशी असते की तिच्यामुळे तो स्वतःलाच परका होतो; तो स्वतःच्या क्रियामध्ये वा उत्पादनामध्ये स्वतःला हरवून बसतो.

हेगेलच्या तत्त्वज्ञानातून ही संकल्पना उद्‌भवते आणि त्या तत्त्वज्ञानात तिची प्रमुख भूमिका आहे. परंतु हेगेलने तत्त्वज्ञानीय वा अतिभौतिकशास्त्रीय पातळीवर आत्मपारखे-पणाची संकल्पना मांडली आहे. हेगेलप्रणीत संकल्पनेमध्ये चित्र हे स्वतःच त्याच्या कृतींना पारखे होते; ते बौद्धिक व सामाजिक रचनाबंध उभे करते आणि जणु काही, स्वतःच्या बाहेर स्वतःला प्रक्षेपित करते. मनाचा इतिहास, मानवजातीचा इतिहास म्हणजे या एका-पाठोपाठ येणाऱ्या आत्मपारखेपणाचाच इतिहास असून या सगळ्यांच्या शेवटी मनाला त्याच्या सर्व कृतींचे आणि त्याच्या ऐतिहासिक भूतकाळाचे स्वामित्व पुन्हा एकदा मिळेल व या सर्वांच्या स्वामित्वाची त्याला जाणीव होईल. तरूण मार्क्सच्या लिखाणासहित सर्व मार्क्सवादामध्ये आत्मपारखेपणाची प्रक्रिया ही तत्त्वज्ञानात्मकदृष्टीने वा अतिभौतिकदृष्ट्या अपरिहार्य नाही. तर ती एका समाजशास्त्रीय प्रक्रियेचे प्रकट स्वरूप आहे. त्या प्रक्रियेच्या साहाय्याने व्यक्ती व समाज अशा सामुदायिक संघटनेची निर्मिती करतात आणि त्यामध्ये स्वतःला हरवून बसतात.

समाजशास्त्रीय दृष्टीकोणातून स्पष्टीकरण करावयाचे तर आत्मपारखेपणा ही एकाच वेळी समाजव्यवस्थेवर ऐतिहासिक, नैतिक व समाजशास्त्रीय अशा तीन्हीहि स्वरूपात केलेली टीका होय. भांडवलशाहीमध्ये माणसे आत्मपारखी होतात; ती समुदायामध्ये स्वतःला हरवून बसतात; सर्व आत्मपारखेपणाचे मूळ हे आर्थिक आत्मपारखेपणात असते.

आर्थिक आत्मपारखेपणा या संकल्पनेचा काय अर्थ होतो ? साध्या भाषेत सांगावयाचे झाले तर, आत्मपारखेपणाचे दोन प्रकार आहेत आणि ते मार्क्सने भांडवलशाहीवर केलेल्या टिकेसारखेच आहेत. पहिला प्रकार उत्पादनाच्या साधनांच्या खाजगी मालकीला दोषी धरतो; तर दुसरा प्रकार बाजारपेठेच्या बेबंधशाहीतून निघतो.

उत्पादन-साधनांच्या खाजगी मालकीतून निघालेला आत्मपारखेपणा ज्या वस्तुस्थितीतून प्रकट होतो. ती म्हणजे जणु काही मानवाची मानवतेची लक्षणे अशा मूलभूत क्रियेचे मध्ये विरून जाणे म्हणजेच कामाचे मानवी स्वरूप लुप्त होणे ही होय. रोजंदाराच्या दृष्टीने, काम हे स्वतःचे अस्तित्व टिकविण्यासाठी आवश्यक असे वेतन मिळविण्याचे साधन झाले आहे काम हे मानवाच्या स्वतःच्या आत्माविष्काराऐवजी एका साधनामध्ये, तेही उपजीविकेच्या साधनामध्ये, अवनत झाले आहे.

एका अर्थाने उद्योजक स्वतःच आत्मपारखे होतात, कारण ज्या वस्तूंचे ते उत्पादन करतात, त्या वस्तू दुसऱ्यांच्या खऱ्या गरजा भागवू शकत नाहीत. पण त्या वस्तु ते बाजारपेठेमध्ये आपल्या नफ्यासाठी विकतात. म्हणून स्पर्धेमुळे धोकादायक झालेल्या एका बेभरवशाच्या बाजारपेठेचा उद्योजक गुलाम होतो. मजुरांचे शोषण केले तरी त्यामुळे उद्योजकाला आपल्या व्यवसायामध्ये स्वतःचेही मानवी तत्त्व प्रकट करायला वाव मिळत नाही, कारण बाजारपेठेच्या अनामिक यंत्रणेखातर तो स्वतःला आत्मपारखा होतो.

आर्थिक आत्मपारखेपणाच्या संकल्पनेला दिलेला नेमका अर्थ काहीही असो, पण काटेकोरपणे समाजशास्त्रीय आणि आर्थिक विश्लेषण करण्यापूर्वी मार्क्सची भांडवलशाहीच्या आर्थिक वास्तवतेचे गुणदोष दाखविणारी समीक्षा ही मूलतः तिच्या तत्त्वज्ञानात्मक व नैतिक गुणदोषांचे दिग्दर्शन करीत होती. येथे उद्‌भवणारा अर्थान्वयाचा कठीण प्रश्न सहज लक्षात येऊ शकतो. मार्क्सचे विचार एका अर्थशास्त्रज्ञ व समाजशास्त्रज्ञ व्यक्तीचे विचार म्हणून शुद्ध व साध्या स्वरूपांत मांडता येतात हे यापूर्वी सूचित केलेले आहेच; कारण त्याच्या आयुष्याच्या शेवटी मार्क्सने वैज्ञानिक, अर्थशास्त्रज्ञ व समाजशास्त्रज्ञ होण्याचा प्रयत्न केला होता. परंतु यात शंका नाही की त्याच्या तरूणपणी तत्त्वज्ञानातील विषयांचे विवेचन करता करता तो आर्थिक व समाजशास्त्रीय समीक्षेला येऊन पोचला होता. हे तत्त्वज्ञानांतील विषय—व्यक्तीचे सार्वत्रिकीकरण, सम्यक मानव, आत्मपारखेपणा—त्याच्या प्रौढपणातील ग्रंथामधील समाजशास्त्रीय विश्लेषणाला आधारभूत ठरतात. त्याचे प्रौढपणातील समाजशास्त्रीय विश्लेषण कोठवर त्याच्या तारूण्यावस्थेतील तत्त्वज्ञानात अंतःप्रेरणांचा निव्वळ विकास आहे ? का उलटपक्षी, ते विश्लेषण पूर्णपणे तत्त्वज्ञानात्मक प्रेरणांची जागा घेते का ? या प्रश्नाचे स्पष्ट उत्तर अजूनही मिळालेले नाही.

तरीपण मला असे वाटते की मी नुकतीच ज्या तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांतील विषयांची रूपरेखा दिली आहे, ते विचार मार्क्सने आयुष्यभर मनःचक्षुसमोर सतत ठेवले नसले तरी त्याच्या वैचारिक पार्श्वभूमीवर ते सतत जागृत होते. त्याच्या दृष्टीने, भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेचे विश्लेषण म्हणजे स्वायत्त नियमांच्या आधीन असलेल्या पद्धतीमध्ये स्वतःच्या अस्तित्ववादाचा ताबा सुटलेल्या व्यक्ती आणि समुदाय यांच्या आत्मपारखेपणाचे विश्लेषण होय. त्याची भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेचे गुणदोष दाखविणारी टीका भांडवलशाहीने मानवावर लादलेल्या परिस्थितीची तत्त्वज्ञानात्मक व नैतिक गुणदोष दाखविणारी टीकाही होती. याशिवाय मार्क्सच्या दृष्टीने, भांडवलशाहीच्या उत्क्रांतीचे विश्लेषण हे निःसंशयपणे सम्यक इतिहासामध्ये मानव व मानवी स्वभाव यांच्या उत्क्रांतीचे विश्लेषण आहे. भांडवलशाहीच्या अस्तानंतरच्या समाजामध्ये तत्त्वज्ञानाला त्याचे उद्दिष्ट साध्य करता येईल अशी अपेक्षा तो करीत होता.

हे मान्य केले तर, भांडवलशाहीच्या अस्तानंतरच्या क्रांतीतून उदयास येणारा सम्यक मानव कसा असेल ? हा मुद्दा फार वादग्रस्त आहे, कारण मार्क्सचे विचार मूलतः काहीशा परस्परविरोधी दोन कल्पनांमध्ये हेलकावे खाताना दिसतात. एका कल्पनेप्रमाणे, मानव दैनंदिन कामांतून त्याची मानवता प्राप्त करून घेतो आणि कामांतून मिळणारा आविष्कार हे समाजामध्ये मानवतेला वाव मिळण्याचे चिन्ह ठरते. उलटपक्षी, अशी दुसरी कल्पना आढळते की जिच्यामुळे मानव हा त्याच्या कामाच्या क्षेत्राबाहेरच खरोखर सार्वत्रिक असतो. या दुसऱ्या कल्पनेमध्ये जितक्या प्रमाणात त्याचे कामाचे तास कमी होतील आणि तो दैनंदिन कामाव्यतिरिक्त इतर काहीतरी करू शकेल, तितक्या प्रमाणांत मानवाला त्याच्या मानवतेचा प्रत्यय येतो.

अर्थातच या दोन्हीही विषयांना एकत्र आणणे शक्य आहे. ते करण्याचे साधन असलेले विधान म्हणजे मानवाला आपले मानवत्व प्राप्त करून घेण्यास वाव देणारे स्वरूप समाजाला दोन गोष्टी गृहीत धरून देता येईल : एक म्हणजे त्याच्या कामामध्ये लादलेल्या परिस्थितीचे मानवीकरण करावयाचे आणि दुसरी म्हणजे हे करताना, त्याचे कामाचे त्रास इतके कमी करावे की त्याला फावल्यावेळी प्लेटो वाचता आला पाहिजे. तत्वज्ञानाच्या दृष्टीने एक प्रश्न उरतो. तो असा : अशी कोणती मूलभूत क्रिया आहे की जी मानवत्वाची कल्पना स्पष्ट करते आणि समाजाला तत्त्वज्ञान प्राप्त होण्यापूर्वी जिची वाढ झालीच पाहिजे ? जर जिला मूलतः मानवी क्रिया म्हणता येईल आणि तिची व्याख्या उपलब्ध नसेल, तर आपल्याला पूर्णतया संदिग्ध असलेल्या सम्यक् मानवाच्या कल्पनेकडे परत जावे लागेल. समाजाने सर्व मानवांना त्यांच्या स्वाभाविक प्रेरणा साध्य करण्याला वाव द्यायला पाहिजे. हे विधान समाजापुढील ध्येयाची स्पष्ट कल्पना देते; परंतु ते ध्येय सहजासहजी प्रत्यक्ष व विवक्षित कार्यक्रमामध्ये उतरविता येत नाही. सर्व मानवांना आपल्या स्वाभाविक अंतःप्रेरणा साध्य करता येत नाहीत या वस्तुस्थितीचे दोषारोपण फक्त उत्पादन–साधनांच्या खाजगी मालकीवर करणे कठीण आहे.

हेच निराळ्या शब्दात सांगायचे झाले तर, उत्पादन-साधनांच्या खाजगी मालकीतून उत्पन्न होणारा मानवी आत्मपारखेपणा आणि क्रांतीनंतर साध्य होणारी सम्यक् मानवाची पूर्ती या दोन्हीमध्ये मोठी तफावत आहे. आधुनिक समाजावरील टीकेचा सम्यक् मानवांच्या प्राप्तीच्या आशेशी निव्वळ एक प्रकारच्या मालकीऐवजी दुसरा प्रकार आणल्याने आपण कसा मेळ घालावयाचा ?

हे विश्लेषण जरी घाईने उरकलेले असले, तरी मार्क्सवादी समाजशास्त्राची थोरवी आणि संदिग्धता यांची कारणे लक्षात येण्याजोगी आहेतच. मार्क्सवादी समाजशास्त्र हे मूलतः समाजशास्त्र आहे; पण ते तत्वज्ञान होण्याचाही प्रयत्न करते.

ज्या तत्त्वज्ञानात्मक कल्पना मार्क्सच्या विचाराच्या मुळाशी होत्या आणि ज्या त्याच्या समाजशास्त्राला आधारभूत होत्या, त्यांच्यामध्ये बरीच गूढता वा संदिग्धता आहे. त्याच्या विचारांनी ज्या विविध स्पष्टीकरणांना वाव दिला आहे त्यांचे कारण या संदिग्धतेत वा गूढतेत आहे. ते विचार मूलतः असे आहेत : समाज–व्यवस्थांचा इतिहास हा मानवजातीचा-सुद्धा इतिहास आहे.–मानवाने स्वतःला घडविण्याचा इतिहास आहे.–तत्त्वज्ञानाने जगत् आणि मानव याबद्दल चिंतन केले आहे. आता तत्त्ववेत्त्यांनी जे संकल्पिले आहे, ते साध्य करण्याचा प्रश्न उरला आहे. तत्त्वज्ञानाने समाजशास्त्र बनले पाहिजे आणि समाजशास्त्राने क्रांतिकारी झाले पाहिजे. या जगामध्ये मानवतेची प्रचीति न येणे म्हणजेच आत्मपारखेपण आहे आणि या आत्मपारखेपणाचे मूळ अर्थव्यवस्थेमध्ये, विशेषकरून खाजगी मालकीमध्ये आहे.

तत्त्वज्ञानाच्या पद्धतीने विचार केल्यास, पहिली संदिग्धता ऐतिहासिक सिद्धांताच्या स्वरूपाबद्दल जाणवते. खरोखर, आपण पाहिलेच आहे कीं मार्क्सचे इतिहासाचे स्पष्टीकरण हे व्यक्तीमात्राच्या आटोक्याबाहेरील एका अर्थपूर्ण उत्क्रांतीच्या गृहीत तत्त्वावर आधारलेले आहे. उत्पादनाचे प्रकार व संबंध द्वंद्वात्मक स्वरूपाचे असतात. वर्गलढा आणि उत्पादनाचे प्रकार व संबंध यांच्यातील अंतर्विरोध यामुळे भांडवलशाही आत्मनाश करून घेते. परंतु इतिहासाच्या या सामान्य दर्शनाचे दोन निरनिराळ्या पद्धतीने विवरण करता येते.

एका पद्धतीला 'वस्तुनिष्ठ विवरण' असे नाव देता येईल. भांडवलशाहीला विनाशाकडे आणि अंतर्विरोधहीन समाजाच्या उद्भवनाकडे नेणाऱ्या ऐतिहासिक अंतर्विरोधाचे हे दर्शन ज्यांचा सर्वसाधारणपणे इतिहासाचा ढोबळ रूपरेषा असा उल्लेख केला जातो त्यांच्याशी मिळतेजुळते आहे. ऐतिहासिक माहितीच्या गोंधळातून मार्क्सने या दृश्यातील घटनांचा तपशील वगळून, खुद्द ऐतिहासिक उत्क्रांतीमध्ये अतिशय महत्त्वाच्या सारभूत घटनांची फक्त निवड केली. जर आपण हे स्पष्टीकरण मान्य केले तर भांडवलशाहीचा नाश व अंतर्विरोधहीन समाजाची प्रस्थापना या भावी घटना आगाऊच ज्ञात होतील; घटना निश्चित, पण त्याच वेळी त्यांची घडून येण्याची तारीख व पद्धती या मात्र अनिश्चित भांडवलशाहीचा अंतर्विरोनाश होणार हें भविष्य सांगणारी, पण केव्हा वा कसा हे अज्ञात असणारी ही दूरदृष्टी मनाला समाधानकारक वाटत नाही. घटनेची तारीख न सांगणाऱ्या व तपशील न देणाऱ्या दूरदृष्टीचा फारसा उपयोग होत नाही किंवा निदान, या प्रकारच्या ऐतिहासिक नियमांमध्ये भौतिक शास्त्राच्या सिद्धांताशी साम्य आढळून येत नाही.

मार्क्सच्या विचारांच्या अनेक विवरणापैकी हे एक संभाव्य विवेचन आहे. हे विवरण सोव्हिएट जगतामध्ये थोडेबहुत सनातनी किंवा पोथीनिष्ठ झाले आहे. भांडवल शाहीचा अपरिहार्य

नाश आणि तिच्या जागी सोव्हिएट समाजासारखा, प्रगतीशील समाज येणे या गोष्टी आग्रहपूर्वक सांगितल्या जातात, पण त्याच वेळेला हे कबूल करण्यात येते की या अटळ घटनेची तारीख अजून अज्ञात आहे आणि ही अपेक्षित उलथापालथ कशा प्रकारे घडेल हे अद्यापीही अनिश्चित आहे. राजकीय घटनांच्या क्षेत्रांतील ही अनिश्चितता पुष्कळ फायदेशीर होते. उदाहरणार्थ, सह-अस्तित्व शक्य आहे असे एखाद्याला मनापासून म्हणता येईल. सोव्हिएट अर्थव्यवस्थेला भांडवलशाही-अर्थव्यवस्थेचा नाश करण्याची गरज नाही, कारण भांडवलशाही कोणत्या ना कोणत्या तरी पद्धतीने स्वतःचा नाश करून घेणारच आहे.

मार्क्सच्या ऐतिहासिक सिद्धांताचे जे दुसरे विवेचन आहे ते विशेषेकरून पॅरिसच्या डाव्या तटावर द्वंद्वात्मक म्हणून ओळखण्यात येते. (येथे द्वंद्वात्मक या संज्ञेला सर्वसाधारण अर्थ नसून तिला एक मार्मिक अर्थ आहे). या विवरणामध्ये ऐतिहासिक जगत् आणि या जगताची कल्पना करणारा ज्ञाता वा जाणीव यांच्यातील अन्योन्य क्रियेतून इतिहासाकडे बघण्याचा मार्क्सवादी दृष्टिकोण उत्पन्न होतो. ऐतिहासिक वास्तवतेच्या निरनिराळ्या क्षेत्रामधेहि अन्योन्य क्रिया घडून येईल. ज्ञाता आणि ज्ञेय यांच्यामधील आणि ऐतिहासिक वास्तवतेच्या क्षेत्रामधील अशा दुहेरी अन्योन्य क्रियामुळे घडणाऱ्या घटनांना त्यांच्या प्रत्यक्ष स्वरूपात समजून घेणे शक्य होते.

जर तुम्ही जँ पॉल, सार्त्र व नेस्लो पाँती यांच्या पुस्तकांचा विचार केला, तर ते मार्क्सवादी विचारांतील मूलभूत कल्पना अबाधित राखतात, हें लक्षात येण्याजोगे आहे. त्या कल्पना अशा : खाजगी अर्थव्यवस्थेमुळे उद्भवणारा व त्या व्यवस्थेतील मानवाचा आत्मपारखेपणा, उत्पादनाच्या शक्ती आणि त्यांचे वर्चस्व. परंतु, या सर्व संकल्पनांनी, विवेचनाच्या या सर्व योजनेने, शास्त्रीय अर्थाने, ऐतिहासिक सिद्धांताचे वा उत्क्रांतीच्या ढोबळ रूपरेषांचे, दिग्दर्शन करावे अशी अपेक्षा केली जात नाही. भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेतील मानवाचे स्थान लक्षांत आणून देण्याची आणि काटेकोर अर्थाने नियतीवाद न आणताही भांडवलशाही आर्थिक व्यवस्थेत घटना व मानवाचे स्थान यांचे संबंध दर्शविण्याची ही एक पद्धत आहे.

या प्रकारची द्वंद्वात्मक दृष्टी जिचे फ्रान्समधील अस्तित्ववादामध्ये व ग्योर्गी ल्यूकसशी संबंधित मार्क्सवादी विचारपंथामध्ये पुष्कळसे पाठभेद आहेत, ही तत्त्वज्ञानाच्या पातळीवर जास्त समाधानकारक आहे; पण तिच्यामध्येही पुष्कळच अडचणी आहेत.

मूलभूत अडचण अशी आहे, कीं मूळ मार्क्सवादाच्या दोन मूलभूत कल्पना म्हणजे भांडवलशाहीतील मानवाचा आत्मपारखेपणा व भांडवलशाहीच्या अस्तानंतर अंतर्विरोधरहित समाजाचे आगमन यांच्याकडे पुन्हा परत जावे लागते. ज्ञाता व ज्ञेय यांच्यामधील व वास्तवतेच्या विविध क्षेत्रांतील अन्योन्य क्रियेच्या द्वंद्वात्मक विवरणातून आपण या दोन मूलभूत स्वरूपाच्या कल्पनांकडे परत जातोच असे नाही. एक प्रश्न अनुत्तरित राहतो. तो

असा: कोणते विवरण बरोबर आहे हे आपण कसे ठरवावयाचे ? जर इतिहासातील प्रत्येक ज्ञाता त्याच्या परिस्थितीच्या संदर्भाच्या आधाराने इतिहासाचा विचार करीत असेल, तर मार्क्सवाद्यांचे वा कामगारवर्गाचे विवेचन का खरे मानावयाचे ? यांतून, मला वाटते, पुढील पर्याय निघतो. इतिहासाच्या नियमांना आवाहन करणाऱ्या वस्तुनिष्ठ दर्शनामध्ये तारीख आणि तपशील अज्ञात असलेली एक घटना अटळ आहे असे विधानकरण्या मध्ये मूलभूत अडचण भासते. क्रांतीची आवश्यकता किंवा भांडवलशाहीचा अस्त झाल्यानंतरच्या अंतर्विरोधहीन समाजाचे स्वरूप किंवा ऐतिहासिक विवरणाचे सर्व-समावेशक स्वरूप यापैकी एकाबद्दलही द्वंद्वात्मक विवरण ठामपणे काही सांगू शकत नाही.

दुसरी तत्त्वज्ञानात्मक संदिग्धता अशी आहे: मार्क्सचे विचार शास्त्रशुद्ध असल्याचा अभिप्राय व्यक्त करतात आणि तरीही त्यांचा गर्भितार्थ आज्ञावाचक असतो. ऐतिहासिक विश्लेषणांतून निघणारा एकमेव रीतसर निष्कर्ष म्हणून ते क्रांतिकारी कृतीचा दंडक घालून देतात. त्यामुळे दुहेरी विवरण उत्पन्न होऊन ते कांट किंवा हेगेल अशा सूत्रांत संक्षिप्तपणे मांडता येते. घटना आणि मूल्य व शास्त्रीय नियम आणि नैतिक आदेश या कांटच्या द्वैताचा किंवा हेगेलच्या परंपरेतील अद्वैताचा संदर्भ घेऊनच मार्क्सच्या विचाराचे विवरण केले पाहिजे का ?

मार्क्सच्या मृत्युनंतरच्या काळात मार्क्सवादाच्या इतिहासामध्ये कांटवादी आणि हेगेलवादी असे दोन पंथ आहेत. त्यांतील हेगेलवादी पंथ बराच फोफावला आहे. ज्याने मार्क्सचे चरित्र लिहिले आहे तो जर्मन लोकशाही समाजवादी फ्रांझ मेहरिंग आणि जो हेगेलवादापेक्षा कांटवादाकडे जास्त झुकलेला आहे पण खास करून कांटवादी आहे तो आणि ऑस्ट्रियन मार्क्सवादी मॅक्स ॲडलर हे दोघे मार्क्सवादाच्या कांटवादी पक्षाचे प्रतिनिधी आहेत. तरीपण, मार्क्सच्या भाष्यकारांपैकी बहुसंख्याकांनी अद्वैतांच्या परंपरेतच राहणे पसंत केले आहे.

कांटवाद्यांचा मुद्दा असा आहे की तथ्याकडून मूल्याकडे, वास्तवतेच्या निर्णयाकडून नैतिक आदेशाकडे जाणे शक्य नाही. म्हणून इतिहास जसा घडत जातो तसे त्याचे स्पष्टीकरण करण्याने समाजवादाचे समर्थन करणे शक्य नाही. भांडवलशाही जशी आहे तसे मार्क्सने तिचे विश्लेषण केले; समाजवादाचा पुरस्कार करण्यामध्ये अध्यात्मिक पातळीवरील एका निर्णयाचा समावेश होतो.

या मताच्या विरुद्ध असलेल्या मार्क्सवाद्यांचा पंथ असे ठामपणाने सांगतो की इतिहास जाणणारा ज्ञाता स्वतः इतिहासात गुंतलेला असतो. समाजवाद वा अंतर्विरोध रहित समाज सध्याच्या अंतर्विरोधी समाजातूनच निघाला पाहिजे. किंबहुना, इतिहासाचा मीमांसक जे अस्तित्वात असते त्याच्या निरिक्षणामुळे निराळ्या प्रकारच्या समाजाच्या

निर्मितीच्या इच्छेकडे एका अनिवार्य द्वंद्वात्मकतेतून ओढला जातो. ल्यूसिएँ गोल्डमान यांच्यासारखे विशिष्ट मीमांसक तर याच्याही पुढे जाऊन असे म्हणतात की इतिहासामध्ये वास्तवतेचे अलिप्त, तटस्थ निरीक्षण करताच येत नाही. त्याच्या दृष्टीने, ते ज्याला बांधिलकी म्हणतात, ती व सम्यक इतिहासाचे दर्शन ही अविभाज्य असतात. आपल्या समाजवादाविषयीच्या इच्छेचा परिणाम म्हणून आपण भांडवलशाहीचे अंतर्विरोधी स्वरूप पाहतो. खुद्द वास्तवतेचे निरीक्षण करणे व वास्तवतेसंबंधी भूमिका घेणे ही दोन्ही भिन्न करणे अशक्य आहे. ही भूमिका घेणे म्हणजे स्वच्छंदीपणा असे नव्हे; ती ज्ञेय वा ज्ञाता या द्वंद्वांतून उत्पन्न होते. आपल्यापैकी प्रत्येकजण इतिहासाचा भाग आहे. ऐतिहासिक वास्तवतेतून आपल्यापैकी प्रत्येकजण आपली संदर्भाची चौकट आणि स्पष्टीकरणाच्या संकल्पना निवडून घेतो. वस्तूंशी येणाऱ्या आपल्या संपर्कातून विवरण उत्पन्न होते. वस्तूला मूकपणे मान्यता दिली जात नाही, तर ती एकाच वेळी कबूल आणि नाकबूल केली जाते. नाकबुल करणे म्हणजे दुसऱ्या मानवी वास्तवतेची इच्छा प्रकट करणे होय.

थोडीशी गूढ भाषा वापरायची झाल्यास असे म्हणता येईल कीं येथे दोन प्रवृत्ती आहेत. समाजवादी होण्याच्या निर्णयापासून इतिहासाच्या शास्त्रीयदृष्ट्या सप्रमाण विवरणाला वेगळे ठेवण्याची प्रवृत्ती आणि उलटपक्षी, राजकीय आकांक्षाशी इतिहासाचे स्पष्टीकरण अतूट ठेवण्याची प्रवृत्ती.

या विवेचनानंतर "मग मार्क्सचे काय?" असा प्रश्न मनात उद्भवेल मार्क्स व्यक्तिशः शास्त्रज्ञ व द्रष्टा समाजशास्त्रज्ञ आणि क्रांतिकारी हे दोन्ही होता. जर त्याला ही दोन मते अलग करता येतात कां असा प्रश्न विचारला असता, तर मला व्यक्तिशः असे वाटते कीं तत्वज्ञानाच्या दृष्टीने तसे करता येते असे उत्तर त्याने दिले असते. त्याचे भांडवलशाहीचे विवरण नैतिक निर्णयाशी संबद्ध आहे हे कबूल करणे अशक्य व्हावे इतका तो विज्ञाननिष्ठ होता. भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेच्या निरर्थकपणाबद्दल त्याची एवढी खात्री पटली होती कीं त्याच्या मते, वास्तवतेचे विश्लेषण क्रांतीच्या इच्छेकडे आपल्याला अटळपणे घेऊन जाते.

कांट वा हेगेल या दोन पर्यायांच्या पलीकडे, आज सोव्हिएट जगताचे अधिकृत तत्वज्ञान झालेला, एक समन्वय आहे. तो असा : एंगल्सने त्याच्या **ड्यूहरिंग प्रतिपक्ष** (Anti Duhering) या ग्रंथात प्रतिपादलेले द्वंद्वात्मक वस्तुनिष्ठावादी तत्वज्ञान.

प्रचलित अधिकृत विवरणाप्रमाणे द्वंद्वात्मक जडवाद आहे तरी काय? त्यांतील महत्त्वाच्या कल्पना अशा आहेत :

(१) द्वंद्वात्मक संकल्पनेनुसार वास्तवतेचा नियम हा परिवर्तनाचा नियम आहे. अचेतन निसर्गात तसेच मानवी जगांत सतत बदल घडत असतो. शाश्वत तत्व अस्तित्वात नसते; मानवी आणि नैतिक संकल्पना प्रत्येक युगामध्ये बदलतात.

(२) वास्तव जगामध्येहि जणु काही एक वैशिष्ट्य आढळते. ते म्हणजे वस्तूंच्या जातींमध्ये भिन्न श्रेणी असतात. अचेतन जगाकडून मानवी जगाकडे आणि मानवी जगामध्ये मानवजातीच्या प्रारंभिक व्यवस्थेपासून ते इतिहास-पूर्व काळाचा अंत दर्शविणारी म्हणजे समाजवादाच्या आगमनापर्यंत एक प्रकारचा गुणात्मक विकास-क्रम आहे.

(३) भौतिक आणि सामाजिक बदल अमूर्त नियमानुसार घडून येतात. त्यांतील प्रमुख नियम असे आहेत: एका विशिष्ट टप्प्यानंतर संख्यात्मक बदल हे गुणात्मक स्वरूप धारण करतात. हा बदल थोडाथोडा व अदृश्यपणे घडून येत नाही; तर एका विवक्षित क्षणी जबरदस्त क्रांतिकारक बदल घडून येतो. शेवटी, हे बदल एका सुबोध नियमानुसार घडून येतात असे दिसते. तो म्हणजे अंतर्विरोधाचा नियम वा जास्त अचूकपणे सांगावयाचे तर, अभावाच्या अभावाचा नियम होय.

अभावाचा अभाव म्हणजे काय? येथे एंगल्सने दिलेले एक उदाहरण देता येईल. जर तुम्ही "अ" चा अभाव केला, तर तुम्हाला उणे अ मिळतो. जर तुम्ही उणे अ ला उणे अ ने गुणले, तर तुम्हाला उघडच $अ^2$ मिळतो. याचाच अर्थ तुम्हाला अभावाचा अभाव मिळतो.

मानवी जगतातील अभावाच्या अभावाचे उदाहरण असे: भांडवलशाही संरंजामदार शाहीतील मालकीच्या व्यवस्थेचा अभाव आहे आणि समाजवादातील सार्वजनिक मालकी ही अभावाचा अभाव म्हणजे खाजगी मालकीचा अभाव असेल.

दुसऱ्या शब्दांत आणि रूपांतर करून सांगावयाचे झाले तर, वैश्विक आणि मानवी घडामोडीचे एक वैशिष्ट्य हे आहे कीं परिवर्तनांचे एकमेकांशी जे संबंध असतात ते अंतर्विरोधाच्या स्वरूपाचे असतात आणि हा अंतर्विरोध पुढील स्वरूपाचा असतो: "अ" या क्षणी जे अस्तित्वांत असते त्याच्या विरोधी स्थिती "ब" या क्षणी असेल आणि "ब" या क्षणी जे अस्तित्वांत असेल त्याच्या विरोधी स्थिती "क" या क्षणीं होईल आणि एका अर्थी "क" या क्षणीची स्थिति "अ" या क्षणाच्या स्थितीकडे परत आली असेल; परंतु ती उच्चतर पातळीवर असेल.

अभावाच्या अभावाचे दुसरे संभाव्य उदाहरण: प्रथमतः पुरातन समाजातील मालमत्तेची प्रारंभिक सामुदायिक मालकी; या भेदरहित समाजातील सामुदायिक मालकीचा

संपूर्ण इतिहासामध्ये अभाव आढळतो. समाजवाद पुरातन काळातील समाजाच्या सामुदायिक मालकीकडे परत जाण्यासाठी सामाजिक वर्ग आणि अंतर्विरोध यांना नाहीसे करतो; पण ते उच्चतर पातळीवर करतो.

या द्वंद्वात्मक नियमांनी सर्वच मार्क्सवादी भाष्यकारांचे संपूर्ण समाधान झाले नाही. एंगल्सच्या जडवादी तत्त्वज्ञानाशी मार्क्स सहमत होता की नाही याबद्दल बरीच चर्चा झाली आहे. मुख्य प्रश्न असा : द्वंद्वाची संकल्पना सचेतन वा अचेतन निसर्गाला तसेच मानवी जगताला कितपत लागू पडते ?

द्वंद्वात्मकतेच्या संकल्पनेमध्ये प्रथम परिवर्तनाची कल्पना अनुस्यूत आहे आणि नंतर विचार व तत्त्वे परिस्थितिसापेक्ष असतात अशी कल्पना आहे. परंतु त्यांच्याबरोबरच समाप्ती आणि अर्थ अशा दोन कल्पनाही आहेत. द्वंद्वात्मक दृष्टिकोणातून इतिहासाचे स्पष्टीकरण करायचे झाले तर, एखाद्या समाजाच्या वा युगाच्या सर्व घटकांची मिळून एक समष्टी तयार होणे आणि एका समष्टीकडून दुसऱ्या समष्टीकडे बुद्धिगम्य संक्रमण होणे व तिला अर्थ प्राप्त होणे हे दोन्हीही आवश्यक आहेत. समष्टी आणि बुद्धिगम्य परिणाम यांची आवश्यकता मानवी जगताशी संबंधित असते असे दिसते. ऐतिहासिक जगामध्ये समाज सम्यक घटक होते कारण समुदायाची निरनिराळी अंगे प्रत्यक्षात परस्परांशी निगडित असतात. हे आपण समजू शकतो. सामाजिक वास्तवतेच्या विविध अंगोपांगांचे स्पष्टीकरण एक महत्त्वाच्या घटकाच्या आधाराने करता येईल. उदाहरणार्थ उत्पादनाच्या शक्ती आणि संबंध. परंतु सचेतनात, विशेषतः अचेतन निसर्गामध्ये, या समष्टीसारख्या समष्टि आपल्याला सापडू शकतात का ? आपल्याला अर्थपूर्ण अनुक्रमासारखे काही सापडू शकते का ?

खरोखर, भांडवलशाहीचें मार्क्सवादी विश्लेषण मान्य करण्यासाठी किंवा क्रांतिकारक होण्यासाठी, भौतिक जगताचे हें द्वंद्वात्मक तत्त्वज्ञान अत्यावश्यक मुळीच नाही. उणे अ गुणिले उणे अ घेतल्यास $अ^2$ होतो हें द्वंद्वात्मकतेचें उदाहरण आहे हें न पटूनही एखादी व्यक्ती पूर्णपणे समाजवादी होऊ शकते. एंगल्सने प्रतिपादलेले निसर्गाचें द्वंद्वात्मक तत्त्वज्ञान आणि मार्क्सवादी विचारांचा गाभा यांच्यातील अन्योन्यसंबंध स्पष्ट नाही किंवा आवश्यकही नाही. ऐतिहासिक दृष्टीने पाहता, एक प्रकारचा सनातनीपणा या निरनिराळ्या विधानांना एकत्र आणू शकेल, परंतु तार्किकदृष्ट्या व तात्त्विकदृष्ट्या इतिहासाचे आर्थिक दृष्टिकोणातून-केलेले विश्लेषण आणि वर्गलढ्याच्या भाषेत भांडवलशाहीचे गुणदोष दाखविणारी टीका यांचा निसर्गाच्या द्वंद्वात्मकतेशी काहीही संबंध नाही.

याहून जास्त सामान्य भाषेत सांगायाचे झाले तर, भांडवलशाहीचे मार्क्सवादी तत्त्वज्ञान तात्त्विक जडवाद कितपत सूचित करतो ? पुष्कळशा राजकीय क्षेत्रांत कार्य करणाऱ्या

मार्क्सवाद्यांना असा विश्वास वाटत होता की चांगला क्रांतिकारक होण्यासाठी, तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेच्या अर्थाने, जडवादी असणे आवश्यक आहे. ज्यांचा तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत प्रभाव जाणवत नव्हता, परंतु जे क्रांतिकारक कार्यांत अधिकारी मानले जात होते अशाही व्यक्तींना असा विश्वास साधारणपणे वाटत असे, त्याअर्थी त्यांना तसे वाटण्यास सबळ कारणे असली पाहिजेत. विशेषतः लेनिनने "जडवाद आणि अनुभववादी/प्रामाण्यवादी समीक्षा" (Materialiim and Empirio-enticism) या नावाचे जे पुस्तक लिहिले त्यात त्याने असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला की ज्या मार्क्सवाद्यांनी जडवादी तत्त्वज्ञानाची वाट सोडली, त्यांची क्रांतीच्या राजमार्गाचीही वाट चुकली.

तार्किकदृष्ट्या हे संभवनीय आहे की तात्त्विक अर्थाने जडवादी नसणारी व्यक्ती अर्थशास्त्रामध्ये मार्क्सचा शिष्य असू शकते. उलटपक्षी, मार्क्सवादाचे नास्तिकवाद हे सार आहे; तरीपण एखादी व्यक्ती अस्तिक असूनही समाजवादी असू शकते. (पण ती मार्क्सवाद-लेनिनवादाची श्रद्धाळु अनुयायी नसेल.) ऐतिहासिक दृष्टीने पाहिले तर जडवादी तत्वज्ञान आणि इतिहासाचे दर्शन यांच्यामध्ये एक प्रकारचे संश्लेषण स्थापन झालेले आहे.

या प्रश्नांचा समाजशास्त्राशी संबंध आहे. मार्क्सवादी समाजशास्त्राचा तत्त्वज्ञानात्मक आधार जरी बाजूला ठेवला, तरी या समाजशास्त्रामध्ये पुष्कळ ठिकाणी संदिग्धता जाणवते.

चर्चेतील मुख्य मुद्दा असा आहे : मार्क्सची सामान्यतः इतिहासाची आणि विशेषतः भांडवलशाहीची संकल्पना, ज्याचा एखाद्या विवक्षित समाजाचे विश्लेषण करण्यासाठी उपयोग करता येईल अशा उत्पादन-शक्ती, उत्पादन-संबंध, वर्ग लढा, वर्गीय जाणीव यासारख्या किंवा पुन्हा पाया आणि त्यावरील इमारत यासारख्या संकल्पनांच्या संयोगावर अवलंबून असते. व्यक्तिशः, जर एखाद्या समारजाचे विश्लेषण करावयाचे असेल, मग तो अमेरिकन वा सोव्हिएट समाज असो, तर मी बहुधा आर्थिक स्थितीपासून आणि उत्पादन--शक्तींपासूनसुद्धा सुरूवात करतो, मग उत्पादन-संबंधाकडे जातो आणि शेवटी सामाजिक संबंधाकडे वळतो. आधुनिक वा कदाचित कोणत्याही इतिहासकालीन समाजाचेही विश्लेषण करण्यासाठी या संकल्पनांचा चिकित्सक आणि पद्धतशीर रीतीने उपयोग करणे निस्संशयपणे योग्य आहे.

परंतु, जर या संकल्पनांचा समाजाच्या विश्लेषणामध्येच उपयोग करण्याचे बंधन आपण पाळले तर, त्यामुळे इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानापर्यंत आपण पोचणार नाही. आपल्याला असे आढळण्याचा धोका पत्करावा लागेल की विकासाच्या समान टप्प्यावर, उत्पादन-शक्ती निरनिराळ्या उत्पादन-संबंधाशी जुळणाऱ्या असतील. खाजगी मालकी उत्पादक-शक्तींच्या मोठ्या विकासाला प्रतिबंध करीत नाही, आणि उलटपक्षी, सामुदायिक मालकीचे उत्पादक

शक्ती कमी प्रतीच्या विकासाशी साहचर्य दिसून येईल. परंतु भांडवलशाही आणि इतिहास यांचे मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानांत उत्पादन-शक्तींचा विकास, उत्पादन-संबंधातील बदल, वर्ग लढ्याची तीव्रता आणि क्रांतीकडे वाटचाल यांच्यामध्ये एक प्रकारची समांतरता गृहीत धरली जाते.

मार्क्सवाद्यांची पोथीनिष्ठ संकल्पना असे सुचविते कीं निर्णायक घटक म्हणजे उत्पादन-शक्ती होय. तिचा विकास मानवी इतिहासाची दिशा ठरवितो आणि उत्पादन-शक्तींच्या विकासातील निरनिराळे टप्पे हे उत्पादन-संबंध आणि वर्गलढा यांच्या ठराविक टप्प्यांना जुळणारें असतात. परंतु अशी कल्पना करा की भांडवलशाहीतील उत्पादन-शक्तींच्या विकासामुळे वर्गलढ्याची तीव्रता कमी झाली, तर काय होईल? किंवा अविकसित अर्थ-व्यवस्थेमध्ये सामुदायिक मालकी स्थापन झाली, तर काय होईल? परिणाम असा होईल की इतिहासाच्या पोथीनिष्ठ तत्त्वनाशाला अत्यावश्यक असलेल्या या घडामोडीतील समांतरता एकदम कोसळून पडेल.

हाच प्रश्न अमूर्त स्वरूपांत आणि तसेच म्हणायचे तर, ज्ञानशास्त्रीय परिभाषेत मांडता येतो. मार्क्स सर्व समाजांना समजून घेण्याचा प्रयत्न करतो. समाज त्याच्या अंतर्गत रचनेच्या —म्हणजेच उघडच उत्पादन-शक्तींची अवस्था तांत्रिक शास्त्रीय आणि तांत्रिकज्ञान, उद्योग-धंदे आणि मजुर-संघटना यांच्या—साहाय्याने समजावून घेता येतो. समाजांना विशेषतः आधुनिक समाज त्यांच्या आर्थिक संघटनेच्या संदर्भात समजावून घेणे हे सर्वथैव योग्य आहे. परंतु उत्पादन-शक्तींच्या संदर्भात केलेल्या समाजाच्या विश्लेषणापासून एका ठाम आणि सूत्रबद्ध विवरणाकडे वळायचे झाले तर, वास्तवतेच्या विविध पैलूतील, पाया व त्यावरील इमारत यांतील उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांच्यातील परस्परसंबंध निश्चित असतात हे आपल्याला कबूल करावे लागेल. मार्क्सवाद्यांना वाटते की उत्पादन-शक्ती आणि उत्पादन-संबंध किंवा उत्पादन-संबंध आणि सामाजिक जाणिवेची पातळी यांच्या-तील परस्परसंबंध ठरविताना 'निर्धारण' (Determination) यासारख्या अति नेमक्या संज्ञा वापरणे हे खरोखर कठीण आहे. जेव्हा कार्यकारण भाव किंवा नियती हे शब्द फार कडक वाटतात किंवा आपण जसे म्हणून द्वंद्वात्मक वाटण्याऐवजी 'यांत्रिक स्वरूपाचे, वाटतात म्हणून नियतीऐवजी अनुकूलन (conditioning) ही संज्ञा लगेच वापरण्यात येऊ लागली. एका सूत्राच्या स्वरूपात दुसरी पहिलीपेक्षा निश्चितच जास्त चांगली आहे; परंतु अनुकूलनाची संकल्पना अतिशय संदिग्ध आहे. समाजात कोणतेही एक क्षेत्र दुसऱ्याला घडविते वा त्याचे अनुकूलन करते. यात सामाजिक वास्तवतेचा सिद्धांत असा आहे की विविध क्षेत्रे परस्परांचे अन्यान्य रीतीने अनुकूलन करतात.

चटकन समजणाऱ्या भाषेत सांगावयाचे, तर ही कल्पना अशी मांडता येईल की, जर आपली राज्यव्यवस्था निराळी असती तर, काही बाबतींत आपली आर्थिक संघटना संभवतः

निराळी झाली असती. जर आपली अर्थव्यवस्था निराळी असती, तर आपली राज्यव्यवस्था निराळी झाली असती. जर आपली अर्थव्यवस्थेची संकल्पना निराळी असती, तर आपण निराळ्या वसाहतवादी धोरणाचा पुरस्कार केला असता. जर आपले वसाहतवादाचे धोरण निराळे असते, तर आपली आर्थिक संघटना निराळी झाली असती, वगैरे, वगैरे. कोणत्याही क्षणी, कोणत्याही समाजांत विविध क्षेत्रे परस्परांचे अनुकूलन करतात.

नियती ही संज्ञा फार कडक वाटते, तर अनुकूलन या शब्दात अति-लवचिकपणाचा धोका वाटतो, कारण प्रत्येकजण हे मान्य करतो की उत्पादन-शक्तीची स्थिती उत्पादन-संबंधांचे अनुकूलन करते आणि उत्पादन-संबंधांची स्थिती वर्गसंबंध, हावर्ड वा सारबोन्न विद्यापीठामध्ये समाजशास्त्राचे अध्ययन वगैरे बाबींचे अनुकूलन करते हे सर्व निर्विवाद सत्य आहे. ते सुद्धा इतके निर्विवाद आहे की या संदर्भात अनुकूलन या शब्दाचा उपयोग संदेहास्पद वाटतो.

आपल्याला जे हवे आहे ते म्हणजे संपूर्ण समाजाची अंतर्गत रचनेमुळे ठरणारी नियती (जिचे सहजपणे खंडन करता येईल अशी संज्ञा) आणि ज्याने फारसा अर्थबोध होत नाही ते अनुकूलन या दोन्हींचाही मधला अर्थवाहक शब्द होय.

नेहमीप्रमाणे याही बाबतींत चमत्कार वाटावी अशी सोडवणूक म्हणजे एक द्वंद्वात्मक सूत्र होय. अनुकूलन हे द्वंद्वात्मक, अन्योन्याश्रयी, प्रत्येकाचा दुसऱ्यावर परिणाम करणारे असे मानले जाते. परंतु अर्थ मार्क्सच्या मूलभूत कल्पनेवरची म्हणजे सामाजिक अस्तित्वाच्या नियती या कल्पनेवरची पकड सैल करतो. मला वाटते की या मुद्यावर मार्क्सचे विचार स्पष्ट आहेत. त्याला असा विश्वास वाटत होता की एखादी ऐतिहासिक समाजव्यवस्था काही प्रमुख लक्षणांनी—म्हणजे उत्पादक शक्तींची स्थिती, मालकीच्या पद्धती आणि कामगार व अतिरिक्त मूल्य स्वतःकडे घेणारे लोक यांच्यातील संबंधांनी—स्पष्ट केली जाते. त्याने इतिहासातील मान्य केलेल्या विविध सामाजिक प्रकारांमध्ये (गुलामांचे, जमिनीचे, उत्पादन-साधनांचे) मालक आणि (गुलाम, भूदास, रोजंदार) मजूर यांच्यातील परस्परसंबंधांची एक विशिष्ट पद्धती हे वैशिष्ट्य होते. गुलामगिरी हा एक सामाजिक प्रकार, तर रोजंदारी हा दुसरा. निराळ्या शब्दांत सांगावयाचे तर, मार्क्सला अशी खात्री वाटत होती की जी काही वैशिष्ट्ये त्यांच्या दृष्टीने मूलभूत स्वरूपाची होती, त्यांच्या साहाय्याने एखाद्या ऐतिहासिक स्थितीची वैशिष्ट्ये आपण शोधून काढू शकतो. या मुद्यावरून पुढे वास्तवतेच्या विविध क्षेत्रामध्ये खरोखरच द्वंद्वात्मक परस्परसंबंध आढळण्याचा संभव आहे. परंतु मार्क्सला जे महत्त्वाचे वाटते ते म्हणजे निर्णायक मानलेल्या काही तथ्यांच्या परिभाषेत एखाद्या समाज-व्यवस्थेची केलेली व्याख्या होय. परंतु यात अडचण अशी आहे की मार्क्सच्या दृष्टीने निर्णायक व परस्पर-संलग्न असलेली तथ्ये एकमेकापासून निराळी करता येण्याजोगी वाटतात. वस्तुतः इतिहासाने त्यांना अलग केले आहे. जरी द्वंद्वात्मक गतीचा सिद्धांत त्यांना या ना

त्या चातुर्यपूर्ण रीतीने पुन्हा एकदा एकत्र आणू शकला, तरी तो मूळचे मार्क्सवादी ऐक्य पुन्हा स्थापन करू शकणार नाही.

मार्क्सच्या समाजशास्त्रांतील मूलगामी संकल्पनांचे विश्लेषण आणि चर्चा यांतून त्यांतील संदिग्धता उघड होते. उदाहरणार्थ, आपण अंतर्गत रचना आणि त्यावरील इमारत या दोन संज्ञा घेऊ या. अंतर्गत रचनेच्या कक्षेतील सामाजिक वास्तवतेची मूलतत्त्वे कोणती आहेत? आणि वरील इमारतीच्या बाबतीत मूलतत्त्वे कोणती आहेत? सामान्यपणे असे वाटते की अंतर्गत रचनेने अर्थव्यवस्थेचा, विशेषतः उत्पादन-शक्तींचा, उल्लेख होतो. परंतु उत्पादनाची तथाकथित साधने कोणती आहेत? एखाद्या संस्कृतीची सर्व तांत्रिक उपकरणे शास्त्रीय ज्ञानापासून अतूट असतात. आणि शास्त्रीय ज्ञान हे आपल्या परीने विचाराचा, ज्ञानाच्या प्रांताचा भाग होते असे वाटते. विचार आणि ज्ञान हे अधिरचनेपासून निष्पन्न व्हावेत, निदान शास्त्रीय ज्ञान हे ज्या मर्यादेपर्यंत अनेक समाजमध्ये त्यातील विचार-पद्धती, तत्त्वज्ञान व विचार-प्रणाली यापासून अतूट असते त्या मर्यादेपर्यंत ते निष्पन्न व्हावे.

हाच विचार निराळ्या शब्दात सांगायचा झाला तर असे म्हणता येईल की उत्पादन--शक्तीच्या स्वरूपात मांडलेल्या अंतर्गत रचनेमध्ये अगोदरच असे घटक समाविष्ट आहेत की जे अधिरचनेतून निघावेत. या विधानाचा अर्थ असा होत नाही की अधोरचना व अधि-रचना यांचा क्रमशः विचार करून समाजाचे विश्लेषण करता येत नाही. परंतु त्यांच्या व्याख्येप्रमाणे त्या प्रत्येकाच्या कक्षेत काय येते ते निराळे करणे अतिशय कठीण आहे.

याशिवाय उत्पादन-शक्ती तांत्रिक यंत्रणेवर नव्हे तर सामुदायिक श्रमाच्या संघटने-वरही अवलंबून असतात. सामुदायिक श्रमांची संघटना तिच्याच मालकीच्या नियमावर अवलंबून असते. मालकीचे नियम कायद्याच्या प्रांतात येतात. (किंवा मार्क्सवादातील काही उताऱ्यानुसार) कायदा राज्याच्या वस्तुस्थितीचा भाग असतो. राज्य वा राजकारण हे अधिरचनेचे भाग असावेत असे वाटते. पुन्हा एकदा जी अधोरचना आहे तिला अधि-रचनेपासून कसे निराळे काढावे याच्यातील खऱ्या अडचणी आपल्या लक्षात येतात. या दोन संज्ञेपैकी एकीमध्ये वा दुसरीमध्ये तिच्या व्याख्येप्रमाणे कशाचा समावेश करावा याची चर्चा अनिश्चित काळपर्यंत चालू शकेल.

विश्लेषणाची सोपी साधने या स्वरूपात या दोन संकल्पनांचा कोणत्याही दुसऱ्या संकल्पनाप्रमाणे रास्त वापर करता येतो. ज्यामध्ये या दोनपैकी एक दुसरीचे नियमन करते असे सांगणाऱ्या पोथीनिष्ठ विवरणाबाबतच फक्त ही हरकत घेता येते.

अधोरचना (Intrastructure) आणि अधिरचना (Super Structure) यांच्या या चर्चेमध्ये मी अगोदरच उत्पादन-शक्ती व उत्पादन संबंध या संज्ञांचे विश्लेषण आणि संभाव्य

विवेचन यांची पूर्वसूचना दिलेली होती. आपल्याला माहीतच आहे की मार्क्स आणि मार्क्सवादी यांच्या विचारसरणीत अत्यंत महत्त्वाची भूमिका बजावणारे एक द्वंद्व म्हणजे उत्पादन शक्ती व उत्पादन-संबंध यांच्यातील संभाव्य अंतर्विरोध हे होय. परंतु या दोन्हींपैकी प्रत्येक संज्ञेमध्ये संदिग्धता आहे. त्याशिवाय उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांच्यामध्ये अंतर्विरोध कशामुळे निर्माण होतो हे नेमके सांगणे सोपे नाही. या द्वंद्वाचे सर्वात सोपे निवेदन पुढील स्वरूपाचे असेल.

उत्पादन-शक्तीच्या विकासाच्या एका टप्प्याला मालकीचा वैयक्तिक हक्क त्या शक्तींच्या प्रगतीला अडथळा करतो. याबाबतीत, उत्पादन-तंत्राचा पूर्ण विकास आणि मालकीच्या वैयक्तिक हक्काचें संरक्षण यांच्यामध्ये अंतर्विरोध आहे.

फ्रान्समधील सिट्रॉं रेनॉ, पेशिने यासारख्या वा अमेरिकेतील ड्यूपॉं वा जनरल मोटर्स यासारख्या आधुनिक, मोठ्या उद्योगसमूहांचा विचार केल्यास असे म्हणता येईल कीं उत्पादन-शक्तींच्या व्याप्तीने मालकीचा वैयक्तिक हक्क जतन करणे अशक्य झाले आहे. रेनॉ कारखाने कोणाच्याही मालकीचे नाहीत कारण ते राज्याच्या मालकीचे आहेत; (राज्य म्हणजे कोणीच नाही असे नव्हे, तर राज्याची मालकी कांहीशी अपूर्त कल्पितासारखी वाटते.) एखादा असेहि म्हणू शकतो की पेशिने कारखाने कोणाच्या मालकीचे नाहीत कारण ते हजारो भागधारकांच्या मालकीचे आहेत आणि भागधारक कायदेशीर अर्थाने जरी मालक असले तरी ते मालकीचे पारंपरिक आणि वैयक्तिक हक्क मुळीच बजावत नाहीत. त्याचप्रमाणे, ड्यूपॉं आणि जनरल मोटर्सचे कारखाने अशा शेकडो भागधारकाच्या मालकीचे आहेत की जे कायद्याने मान्य केलेल्या मालकीच्या कल्पनेला चिकटून राहात असले तरी त्या कल्पनेत अंतर्भूत असलेल्या खऱ्या विशेषाअधिकारांचा वापर ते करीत नाहीत.

भांडवल या ग्रंथातील एका उताऱ्यात मार्क्सने भागधारकांच्या एका विशाल संघाचा उल्लेख करून वैयक्तिक मालकी नाहीशी होत आहे अशा निरीक्षणाची नोंद केली आहे. आधुनिक उद्योगव्यवस्था अगोदरच नमुनेदार भांडवलशाहीचे उल्लंघन करीत आहे असा निष्कर्षही त्याने काढला. (परंतु, तिच्या कायम चौकटीचा भंग न होता हे होत आहे अशी त्याने पुस्ती जोडली आहे.) उत्पादन-शक्तीचा विकास व मालकीचा वैयक्तिक हक्क यांतील अंतर्विरोध दर्शविण्यात मार्क्स बरोबर ठरला; कारण भागधारकाच्या विशाल संघाच्या आधुनिक भांडवलशाहीमध्ये, एका अर्थाने, मालकीहक्क नाहीसा झाला आहे असे म्हणता येते.

दुसरीकडून पाहिले तर आधुनिक विशाल उद्योगमंडळे भागधारकाचे महासंघ हे भांडवलशाहीचे खरे सार आहेत यावर विश्वास असेल, तर उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांच्यातील सैद्धांतिक अंतर्विरोध अस्तित्वात नाही हे दाखविणे सोपे पडेल.

उत्पादनशक्तीच्या विकासाला उत्पादन-संबंधाच्या नव्या प्रकाराच्या आविष्काराची किंवा मालकीच्या पारंपारिक हक्काच्या नव्या प्रकाराच्या अविष्काराची आवश्यकता असते.

उत्पादन-शक्ती आणि उत्पादन-संबंध याच्यातील अंतर्विरोधाच्या दुसऱ्या विवरणाप्रमाणे, मालकीच्या वैयक्तिक हक्काने ठरवून दिलेल्या उत्पन्नाच्या वितरणामुळे भांडवलशाही समाज आपले उत्पादन खपवू शकत नाही. याबाबतीत, उत्पादन-शक्ती आणि उत्पादन-संबंध यांच्यातील अंतर्विरोध भांडवलशाही-अर्थव्यवस्थेच्या प्रत्यक्ष कार्यपद्धतीलाच बाधक ठरतो. जनसमुदायांत वितरण झालेली क्रयशक्ती खुद्द अर्थव्यवस्थेच्या गरजेच्या मानाने नेहेमीच कमी राहील. उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध यांच्यातील अंतर्विरोधाचे हे शुष्ककाष्ठ अजूनही, प्रचलित आहे. उत्पादन-शक्ती व संबंध यांच्यातील अंतर्विरोध, एक वा दीड शतकापासून उघडकीला आलेले आहेत. मध्यंतरीच्या काळात, उत्पादन-शक्तींचा सर्व भांडवलशाही-समाजांत अफाट विकास झाला आहे. दुसऱ्या भाषेत सांगायचे तर, जेव्हा उत्पादन-शक्ती आजच्या मानाने एक पंचमांश वा एक दशांश नव्हत्या, तेव्हाच खाजगी मालकीवर आधारित अर्थव्यवस्थेची स्वतःचे उत्पादन स्वतःच खपवून घेण्याच्या असमर्थतेचे भविष्य अगोदरच वर्तविण्यात आले होते. जेव्हा उत्पादनाच्या-शक्ती आज आहेत त्यापेक्षा पाचपट किंवा दसपट वाढतील, तेव्हासुद्धा बहुधा हीच परिस्थिती चालू राहील. यावरून तो अंतर्विरोध स्पष्टपणे सिद्ध झालेला नाही असे वाटते. खाजगी मालकीवर आधारित अर्थव्यवस्थेमध्ये कोणत्या अवस्थेला ती अर्थव्यवस्था स्वतःचे उत्पादन स्वतः खपवून घेण्यास असमर्थ ठरते हे आजलाही ठाऊक नाही.

निराळ्या शब्दांत हेच सांगायचे तर, उत्पादन-शक्ती आणि उत्पादन-संबंध याच्यातील अंतर्विरोधाच्या या दोन्हीहि पाठांपैकी एकहि व्यवहारांत सिद्ध झाला नाही. ज्याच्यामध्ये सत्यांश आहे असा फक्त एकच पाठ आहे. आणि ज्या राजकीय व उद्धारक प्रमेयाबद्दल मार्क्सवादी अत्यंत आग्रह धरतात त्याकडे तो आपल्याला नेत नाही.

मार्क्सचे समाजशास्त्र दुसरा एक पैलू दाखविते किंवा निदान आताच तपासलेल्या विवरणाला पूरक ठरेल असे स्पष्टीकरण देते. वस्तुतः मार्क्सचें समाजशास्त्र हे वर्गलढ्याचें समाजशास्त्र आहे. त्याचा गाभा असणारी काही विधाने मूलभूत स्वरूपाची आहेत. ती अशी : आधुनिक समाज अंतर्विरोधग्रस्त आहेत; सामान्यतः इतिहासामध्ये आणि विशेषतः भांडवलशाहीच्या ऐतिहासिक नाट्यामध्ये वर्ग ही प्रमुख पात्रे आहेत; वर्गलढा इतिहासाची प्रेरक शक्ती असून तो इतिहासपूर्व कालखंडाचा शेवट व अंतर्विरोधहीन समाजाचें आगमन दर्शविणाऱ्या क्रांतीकडे नेतो.

आयुष्याच्या शेवटी मार्क्सने स्वतः लिहिले आहे, कीं त्याला वर्ग आणि वर्गलढा यांची कल्पना भांडवलदारवर्गीय इतिहासकारांत विशेषतः फ्रान्समधील त्या वर्गाच्या

इतिहासकारात सापडली होती. परंतु वर्गासंबंधीच्या सिद्धांतामध्ये पुढील तीन विधानाद्वारे त्याने भर घातली आहे; उत्पादनाच्या विकासाच्या फक्त विशिष्ट ऐतिहासिक कालखंडांमध्ये वर्गांचे अस्तित्व आढळते; वर्गलढा अपरिहार्य कामगारांच्या हुकुमशाहीकडे जातो; ही हुकुमशाही सर्व वर्गांचा अंत होण्याच्या प्रक्रियेत आणि वर्गहीन समाजाच्या निर्मितीतील फक्त एक संक्रमणावस्था आहे.

मार्क्सच्या विचारांचा गाभा असलेली ही विधाने सादर केल्यावर सर्वांत मूलभूत प्रश्न उपस्थित करता येतो. तो असा : सामाजिक वर्ग म्हणजे काय ? या प्रश्नाचा विचार करणारे पुष्कळ उतारे मार्क्समध्ये सापडतात. प्रत्येकाला माहित असलेला एक अभिजात उतारा आहे. तो *भांडवल* या ग्रंथाच्या हस्तलिखितातील शेवटच्या पानावर आहे (या ग्रंथाच्या तिसऱ्या खंडाच्या शेवटच्या प्रकरणाचा मथळा, "सामाजिक वर्ग" असा आहे.) भांडवल हा मार्क्स याचा प्रमुख ग्रंथ आहे. म्हणून त्या ग्रंथातील दुर्दैवाने अपुरा राहिलेल्या या उताऱ्याचा आपण विचार केला पाहिजे.

त्यामध्ये, मार्क्सने उत्पन्नाच्या तीन साधनाशी संबंधित असलेले तीन वर्ग ठळकपणे दर्शविले आहे. साध्या श्रमशक्तीचे मालक, भांडवलाचे मालक व जमीन-मालक आणि यांची उत्पन्नाची साधने अनुक्रमे मजुरी, नफा व भूखंड ही आहेत. म्हणून वेतन मिळविणारे कामगार, भांडवलदार आणि जमीन-मालक हे भांडवलशाही उत्पादन-पद्धतीवर आधारित आधुनिक समाजातील तीन विशाल वर्ग आहेत.

आर्थिक संरचनेच्या आधाराने केलेले वर्गांचे हे विश्लेषण मार्क्सच्या शास्त्रीय हेतूंना सर्वांत जास्त उपयोगी पडते. त्याचा उपयोग करून, वर्गासंबंधी मार्क्सच्या मूलभूत कल्पनांपैकी एक वा दोन कल्पना आपणास विशद करता येतील.

(१) ज्याला उत्पादनाच्या प्रक्रियेमध्ये निश्चित स्थान प्राप्त झालेले आहे असा वर्ग म्हणजे सामाजिक वर्ग होय. उत्पादन-प्रक्रियेमध्ये स्थान याला याशिवाय दोन अर्थ आहेत : उत्पादनाच्या तांत्रिक प्रक्रियेतील स्थान आणि तांत्रिक प्रक्रियेवर लादलेल्या कायद्याच्या प्रक्रियेतील स्थान. उत्पादन-साधनाचा मालक, भांडवलदार, हा एकाच वेळी, श्रमशक्तीच्या संघटनेचा आणि तांत्रिक प्रक्रियेचा स्वामी असतो आणि त्याच्या कायदेशीर स्थानामुळे सहभागी उत्पादकापासून अतिरिक्त मूल्य वसूल करणाराही असतो.

(२) भांडवलशाहीच्या विकासाबरोबरच वर्गसंबंध सुलभ होऊ लागतात. खरोखर, औद्योगिकीकरणाबरोबर ज्यांचे महत्त्व कमी होते तो भू-खंड सोडल्यास, जर उत्पन्नाची जी दोनच साधने शिल्लक राहतील त्यांच्या अनुषंगाने एक म्हणजे स्वतःची फक्त श्रमशक्ती असलेला कामगारवर्ग आणि अतिरिक्त मूल्याचा सिंहाचा वाटा बळकावणारा भांडवलदारवर्ग.

वर्गासंबंधीच्या मार्क्सच्या लिखाणाच्या दुसऱ्या प्रकारामध्ये त्याच्या इतिहासविषयक अभ्यासांचा समावेश होतो. उदाहरणार्थ, १८४८ च्या जर्मन क्रांतीवरील त्याचे लेखन वा १८ व्या ब्रुमेअर या महिन्यातील लुई बोनापार्टच्या रक्तहीन क्रांतीवरील त्याचे लेखन त्याच्या इतिहासविषयक लिखाणात मार्क्सने वर्ग या कल्पनेचा उपयोग केला. पण तिला पद्धतशीर सिद्धांताचे रूप दिले नव्हते. जर्मनी व फ्रान्स यांच्यातील वर्गांची यादी जास्त लांब असून मी उल्लेखिलेल्या वर्गावर्गातील संरचनात्मक फरकापेक्षा ती जास्त पूर्ण आहे.

उदाहरणार्थ; *जर्मनीतील क्रांति आणि प्रतिक्रांति* यामध्ये मार्क्सने वर्गांतील फरक असा विशद केला आहे : सरंजामदारी सरदारवर्ग, भांडवलदारवर्ग, छोट्या भांडवलदाराचा वर्ग, सधन आणि मध्यम शेतकरीवर्ग, स्वतंत्र कनिष्ठ शेतकरीवर्ग, गुलाम शेतकरी, शेतमजूर आणि औद्योगिक कामगार. *फ्रान्समधील वर्गलढा* या ग्रंथातील यादी पुढीलप्रमाणे आहे : धनिक भांडवलदारवर्ग औद्योगिक भांडवलदारवर्ग, छोटा भांडवलदारवर्ग, शेतकरी वर्ग, कामगारवर्ग, आणि शेवटी ज्याचा तो बेरोजगारवर्ग म्हणून उल्लेख करतो व जो मोल-मजुरांपेक्षाही अधिक दरीद्री असा अकिंचन कामगारवर्ग (Lumpen-proletarial).

भांडवल या ग्रंथाच्या शेवटच्या प्रकरणांत जिची रुपरेखा दिली आहे त्या वर्गसिद्धांताशी ही यादी विसंगत नाही. या दोन प्रकारच्या उताऱ्यांत मार्क्सने उपस्थित केलेला प्रश्न एकच नाही. एका बाबतींत भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेचे वैशिष्ट्य असलेल्या मोठ्या गटांची निश्चित माहिती मिळविण्याचा तो प्रयत्न करीत होता; दुसऱ्या बाबतीत ज्या सामाजिक गटांनी विशिष्ट ऐतिहासिक परिस्थितींत राजकीय घटनांवर प्रभाव पाडला होता त्यांची निश्चित माहिती मिळविण्याचा तो प्रयत्न करीत होता.

तरीसुद्धा हे खरे आहे कीं उत्पन्नाच्या साधनाच्या फरकावर आधारित असलेल्या वर्गाच्या संरचनादर्शक सिद्धांतापासून सुरुवात करून सामाजिक गटांच्या गतकाळांतील अस्तित्वाच्या निरीक्षणाकडे संक्रमण करणे हे कठीण आहे. खरोखर, आर्थिक विश्लेषणाच्या दृष्टीने फक्त त्यांच्या उत्पन्नाचे साधन एक व समान आहे, एवढ्या कारणामुळे त्यांचा वर्ग निर्माण होत नाही. सर्व बाजूनी विचार केला तर, वर्गामध्ये एक विशिष्ट मानसिक समुदाय, संभवतः एक विशिष्ट ऐक्यभावना किंवा समान कार्य करण्याची इच्छासुद्धा असलीच पाहिजे.

हे निरीक्षण आपल्याला मार्क्सच्या लिखाणाच्या तिसऱ्या प्रकाराकडे घेऊन जाते. मी येथे त्याच्या "अठराव्या ब्रुमेर" या पुस्तकांतील अभिजात उतारा उद्धृत करतो. या उताऱ्यांत, जरी एखादा मोठा मानव-समूह समान आर्थिक क्रियेमध्ये आणि सारख्या जीवनपद्धतीमध्ये सहभागी असला, तरी तो एखादा सामाजिक वर्ग का होत नाही याचें स्पष्टीकरण मार्क्स देतो. तो उतारा असा :

"ज्याचे वैयक्तिक सभासद समान परिस्थितींत, परंतु परस्परांशी बहुविध स्वरूपाचे संबंध स्थापन केल्याशिवाय राहतात असा एक फार मोठा जनसमूह म्हणजे शेतकरीवर्ग होय. त्यांची उत्पादन-पद्धती त्यांना परस्परांशी निकट संबंध प्रस्थापित करण्याकडे प्रवृत्त करण्याऐवजी त्यांना परस्परांपासून दूर ठेवते,.... जोवर लक्षावधी कुटुंबे अशा विभक्त आर्थिक परिस्थितींत राहतात की, जी त्यांच्या जीवन पद्धतीला, त्यांचे हितसंबंध व संस्कृती यांना इतर वर्गाच्या याच लक्षणापासून निराळी पाडते आणि जी त्यांना इतरवर्गाशी शत्रुत्वाची मनोवृत्ती धारण करण्यास प्रवृत्त करते, तोवर त्यांचा एक वर्ग निर्माण होतो. जोवर या शेतकऱ्यामध्ये फक्त स्थानिक संबंध टिकून असतो आणि त्यांच्या हितसंबंधांच्या वैयक्तिक व एकाकी स्वरूपामुळे त्यांच्यामधे हितसंबंधांचे कांही ऐक्य, त्या हितसंबंधांची राष्ट्राच्या व्यवहारांतील स्थानाची जाणीव व राजकीय संघटना यांना प्रतिबंध होतो तोवर त्यांचा एक वर्ग निर्माण होत नाही."

ही फार महत्त्वाची कल्पना असून तिच्यानुसार समान क्रिया, विचार-पद्धती आणि जीवन-पद्धती यांचा समुदाय ही सामाजिक वर्गाच्या अस्तित्वासाठी आवश्यक पण अपुरी अट आहे. वर्ग निर्मितीसाठी ऐक्याची जाणीव, इतर सामाजिक वर्गांपासून निराळेपणाची भावना आणि इतर सामाजिक वर्गाबद्दल शत्रुत्वाची भावनासुद्धा असली पाहिजे. याचे एका लहान व जास्त स्पष्ट उताऱ्यात स्पष्टीकरण मिळते : " अलग व्यक्तींचा वर्ग फक्त तोवर बनतो, की जोवर त्यांना दुसऱ्या वर्गाविरुद्ध सामाईक लढा द्यावा लागतो."

हे सर्व उतारे विचारांत घेतल्यानंतर असे दिसते कीं संपूर्ण आणि पढीक वर्गसिद्धांताकडे नव्हे तर पुरेशा स्पष्ट अशा राजकीय आणि समाजशास्त्रीय वर्गसिद्धांतांकडे आपण येऊन पोचतो.

मार्क्सची मूळची कल्पना म्हणजे मजूर व भांडवलदार यांच्या हितसंबंधातील मूलभूत अंतर्विरोध ही होती. शिवाय, त्याची खात्री पटली होती की हा हितसंबंधाचा अंतर्विरोध सर्व भांडवलशाहीवर प्रभाव पाडतो आणि ऐतिहासिक विकास क्रमांत तो विरोध अधिकाधिक सुलभ स्वरूप धारण करीत जातो..

दुसऱ्या दृष्टिकोनातून पाहिल्यास, मार्क्स ऐतिहासिक वास्तवतेचा एक उत्तम निरीक्षक होता आणि या नात्याने सामाजिक गटांच्या अनेकत्वाची आणि ते अनेकत्व एकीकडे भांडवलदार आणि दुसरीकडे रोजंदार अशा दोनच मोठ्या गटामध्ये पूर्णपणे मावणारे नव्हते याची त्याला खास जाणीव होती. परंतु, खऱ्या अर्थाने वर्ग आणि दुसरे सामान्य सामाजिक गट यांची गल्लत करता येत नाही. सामाजिक वर्ग हा खऱ्या अर्थाने असे सूचित करतो की हा जगणारा समुदाय नसून त्याला या सामुदायित्वाची जाणीव असते आणि विशिष्ट सामुदायिक संघटना उभारण्यासाठी समान कृती करण्याचीही इच्छा असते. या पद्धतीने विचार

केल्यास हे स्पष्ट दिसते की मार्क्सच्या दृष्टीने वस्तुतः फक्त दोनच मोठे वर्ग आहेत कारण भांडवलशाहीचे समाजात असे दोनच गट असतात की ज्यांच्यापाशी समाज कसा असावा यासंबंधी मूलतः परस्परविरोधी प्रतिमा आहेत आणि ज्याच्यापाशी निश्चित राजकीय आणि ऐतिहासिक उद्दिष्ट आहे. रोजंदार आणि भांडवलदार हे ते दोन गट होत.

कामगार विरुद्ध उत्पादन-साधनांचे मालक या दोन्ही वर्गांच्या बाबतीत नव्याने शोधून काढता येण्याजोगा वा लक्षात येण्यासारख्या विविध कसोट्या सापडलेल्या आहेत. भांडवलशाहीमध्ये त्यांच्या वाट्याला आलेल्या नशीबावर अवलंबून असणारी औद्योगिक कामगारांची एक निश्चित जीवनपद्धती असते. त्यांना त्यांच्यातील दृढ ऐक्याची जाणीव असते; इतर सामाजिक गटाबद्दल त्यांना वाटणाऱ्या शत्रुत्वाच्या भावनेचीही त्यांना जाणीव होत असते. म्हणून औद्योगिक कामगार हेच खऱ्या अर्थाने, एक सामाजिक वर्ग आहे. राजकीय दृष्ट्या व ऐतिहासिकदृष्ट्या तो वर्ग त्याच्या स्वतःच्या इच्छेमुळे एक मूर्त रूप धारण करतो. कामगार-वर्गाची ती इच्छा त्याला भांडवलदारवर्गाच्याही मूलभूत विरोधाकडे घेऊन जाते. या दोन्हीपैकी प्रत्येक वर्गात उप गट आहेत आणि असेही गट आहेत की जे इतिहासाच्या नाट्यांतील दोन मुख्य पात्रांच्या गटापैकी या ना त्यामध्ये अद्यापीही सामील झालेले नाहीत. परंतु त्यांच्यात मध्यमवर्ग, जुन्या समाजरचनेचे टिकून राहिलेले अवशेष यासारख्या दोन्ही गटांच्या बाहेर किंवा काठावर असलेल्या गटांना इतिहासाच्या विकासक्रमात हळुहळु कामगार वा भांडवलदार या दोनपैकी एका गटामध्ये सामील व्हावे लागेल.

मार्क्सच्या सामाजिक वर्गासंबंधीच्या कल्पना आणि सिद्धांतामध्ये वादाला वा गैरसमजाला कशामुळे जास्तीत जास्त वाव मिळतो? मार्क्सच्या विचारांच्या गाभ्यातील दोन मुद्दे संदिग्ध आणि वादग्रस्त आहेत.

मार्क्सच्या विश्लेषणाचा प्रस्थान-बिंदू भांडवलदारवर्गाचा उदय व कामगार-वर्गाचा उदय हे त्याने समांतर मानले हा होता, असे आपल्याला म्हणता येईल. सुरुवातीच्या लिखाणामध्ये मार्क्सने चौथ्या वर्गाचे व तिसऱ्या वर्गाचेही आगमन ही एकसदृश्य आहेत असे मानून त्याचे वर्णन केले आहे. सरंजामशाहीच्या पोटात भांडवलदारवर्गाने उत्पादनाच्या नव्या शक्ती निर्माण केल्या. त्याचप्रमाणे, भांडवलशाहीच्या गर्भात कामगारवर्ग उत्पादनाच्या नव्या शक्तींचा विकास करीत आहे. परंतु मला हे साम्य खोटे वाटते. या दोन्ही गोष्टी मूलतः वेगवेगळ्या आहेत हे लक्षात न येण्याकरिता अलौकिक प्रतिभेसह राजकीय मनोविकार प्रबळ असायला पाहिजे.

ज्याने सरंजामशाहीमध्ये नव्या उत्पादन-शक्ती निर्माण केल्या तो भांडवलदार-वर्ग, मग तो व्यापारी असो वा औद्योगिक असो, जुन्या समाजात उत्पन्न झालेला खराखुरा नवा सामाजिक वर्ग होता. परंतु व्यापारी वा औद्योगिक भांडवलदार वर्ग हा एक विशेषाधिकार

असलेला अल्पसंख्य वर्ग होता. तो समाजावर प्रभाव पाडणारे कार्य करीत होता. जशी आर्थिक अभिजनशाही लष्करी अभिजनशाहीला विरोध करते. तसाच विरोध भांडवलदार-वर्गाने सरंजामशाहीतील सत्ताधारी वर्गाला केला. म्हणून समाजामध्ये अभूतपूर्व व विशेषाधिकार असलेल्या या वर्गाला सरंजामशाहीत नव्या उत्पादन-शक्ती व उत्पादन-संबंध निर्माण करता आले; इतिहासांतील एका विशिष्ट क्षणी, समाजात विशेष अधिकार प्राप्त झालेल्या या वर्गाने सरंजामशाहीचे राजकीय मंदिर जमीनदोस्त केले. मार्क्सच्या दृष्टीने, फ्रेंच राज्यक्रांती हा असा क्षण होता की जेव्हा भांडवलदार वर्गाने सरंजामशाहीच्या अवशेषांच्या हातातील राजकीय सत्ता काढून ती स्वतःकडे घेतली.

भांडवलशाहीत श्रमिकवर्ग हा विशेषाधिकार नसलेला अल्पसंख्य वर्ग आहे. तो विशेषाधिकाररहित कामगारांचा एक विशाल समुदाय आहे. श्रमिकवर्ग भांडवलशाहींत उत्पादनाच्या नव्या शक्ती वा साधने प्रस्थापित करीत नाही. कामगार, श्रमिकजन हे भांडवलदाराच्या वा तंत्रशास्त्रज्ञांच्या मार्गदर्शनाखाली काम करणाऱ्या उत्पादन-पद्धतीच्या कार्यवाहीतील हस्तक झाले आहेत.

म्हणून श्रमिकांचा उदय आणि भांडवलदारांचा उदय यांतील साम्य समाजशास्त्रीय-दृष्ट्या खोटे आहे. भांडवलदारांचा उदय आणि श्रमिकांचा उदय यांतील साम्य पुनः स्थापन करण्यासाठी मार्क्सवाद्यांना मिथ्याकथा सांगाव्या लागतात. दुसऱ्यांनी मिथ्याकथा सांगितल्या तर ते त्यांचा निषेध करतात. कारण भांडवलदारांच्या उदयाशी श्रमिकांच्या उदयाचा संबंध जोडण्यासाठी श्रमिकांच्या नावाने राजकीय पक्षांत सत्तारूढ झालेल्या अल्पसंख्य व्यक्तींनाच श्रमिक मानावे लागेल.

निराळ्या शब्दात सांगायचे तर, सरतेशेवटी भांडवलदारांचा उदय आणि श्रमिकांचा उदय यांतील साम्य दाखविण्यासाठी लेनिन, स्टॅलिन व ख्रुश्चेव्ह यांना आळीपाळीने श्रमिकांचे प्रतिनिधी मानले पाहिजे. भांडवलदारांच्या बाबतीत तेच त्या पद्धतींत विशेषाधिकारी असतात. ते व्यापार व उद्यम यावर नियंत्रण ठेवतात आणि राज्य करतात. परंतु जेव्हा श्रमिकांची क्रांती होते, तेव्हा श्रमिकांच्या प्रतिनिधित्वाचा दावा करणारे लोक मात्र स्वतः व्यापार व उद्योग यांचे नियंत्रण करतात आणि सत्तेची यंत्रणा चालवतात.

भांडवलदारवर्ग हा विशेषाधिकारी अल्पसंख्यांकांचा वर्ग होता व तो समाजातील त्याच्या प्रभावशाली स्थानातून राजकीय सत्ता स्थानावर आला. जरी राजकीय पक्ष वा मानवी गट नवी राजवट आणण्यासाठी श्रमिकवर्गाच्या प्रतिनिधित्वाचा दावा करीत असले तरी श्रमिक-वर्ग हा विशेषाधिकार नसलेला विराट समाज आहे आणि तो श्रमिकवर्ग या नात्याने विशेषाधिकारी व प्रबळ अल्पसंख्य वर्ग होऊ शकत नाही.

वरील विधानांनी गैरसमज होऊ देऊ नये. भांडवलशाही आणि श्रमिकशाही या दोन राज्यव्यवस्थेच्या गुणांचे हे मूल्यमापन नाही. वरील विधाने सत्य आहेत म्हणून येथे एवढेच सिद्ध करावयाचे आहे की मिथ्याकथांचा आधार न घेता, श्रमिकांच्या उदयांची भांडवलदारवर्गाच्या उदयाशी तुलना करता येत नाही आणि या ठिकाणी इतिहासाच्या संपूर्ण मार्क्सवादी दर्शनाची तात्काळ लक्षात येणारी चूक झाली आहे आणि तिचे फार परिणाम झाले आहेत.

हे विवरण समाजशास्त्र आणि अर्थशास्त्र यांच्यातील मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या परस्परसंबंधातील अंगभूत अडचणीकडे आपल्याला घेऊन जाते. प्रथम, मी स्पष्ट केल्याप्रमाणे, मार्क्सला अर्थव्यस्थेच्या कार्यपद्धतीला भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेच्या उत्क्रांतीचा सिद्धांत जोडावयाचा होता. हा सिद्धांत आणि इतिहास यांच्या संश्लेषणामध्ये अगदी प्रारंभी व अगदी शेवटी अशा दोन अंतर्गत अडचणी आहेत. प्रारंभीची अडचण अशी : ज्यांची उपलब्ध भांडवलावर मालकी आहे आणि म्हणून जे भांडवलदार श्रमशक्ती शिवाय दुसरे कांहीही जवळ नसलेल्यांची श्रमशक्ती विकत घेऊ शकतात, अशा एका मानवी गटाच्या योगाने मार्क्सने वर्णन केलेली भांडवलशाही व्यवस्था कार्य करू शकते. यातून एक ऐतिहासिक प्रश्न उपस्थित होतो : हा मानवी गट उत्पन्न होतो कसा ? जी खुद्द भांडवलशाहीच्या कार्यपद्धतीला अत्यावश्यक असलेली भांडवलाचा मूळ संचय घडवून आणणारी प्रक्रिया आहे तरी कोणती ?

भांडवलदारांचा हा गट कसा बनला असावा याचे ऐतिहासिकदृष्ट्या स्पष्टीकरण देणे कठीण नाही. हिंसाचार, बळजबरी, कपट, चोरी आणि राजकीय इतिहासातील परंपरेने आलेल्या इतर पद्धती ही अशी भांडवलदारांचा एक गट बनण्याची कारणे सहजपणे सांगता येतात. भांडवलशाहीच्या कार्यपद्धतीला अत्यावश्यक अशा या गटाची निर्मिती कशी झाली याचे अर्थशास्त्राच्या परिभाषेत स्पष्टीकरण करणे कठीण आहे. निराळ्या शब्दात सांगायचे तर, भांडवलशाहीच्या कार्यपद्धतीचे विश्लेषण करण्यासाठी ज्या परिस्थितीत ती अर्थव्यवस्था कार्यान्वित होऊ शकते तिच्या निर्मितीसाठी आर्थिकेतर घटना पूर्व-गृहीत धराव्या लागतात.

यासारखी अडचण शेवटीही भासते. भांडवलशाहीत अंतर्भूत असलेल्या आत्म-नाशाच्या यंत्रणेची मार्क्सची कल्पना अंतिमतः कोणत्या विशिष्ट क्षणीं भांडवलशाहीचे कार्य थांबेल वा एका विशिष्ट क्षणी तिचे कार्य बंद पडेल ही वस्तुस्थिती या दोन्हीपैकी एकही निर्णायकपणे सांगू शकत नाही. जर भांडवलशाहीच्या आत्म-विनाशाचा अर्थशास्त्रीय पुरावा निर्णायक ठरवायचा असेल, तर नफ्याच्या घसरत्या प्रमाणाच्या सिद्धांताचा आधार घेऊन, अर्थशास्त्राला हे सिद्ध करता आले पाहिजे की एका विशिष्ट टक्केवारीच्या खाली नफ्याचे

प्रमाण ऊतरल्यास भांडवलशाही कार्य करू शकणार नाही किंवा अर्थव्यवस्थेने एक विशिष्ट टप्पा गाठल्यावर, उत्पन्नाचे वितरण असे होते की ती अर्थव्यवस्था स्वतःच्या उत्पादनाचे शोषण करण्यास असमर्थ ठरते. परंतु खरोखर या दोन्हीपैकी एकाचाहि पुरावा भांडवल या ग्रंथात मिळत नाही. त्या ग्रंथाच्या आर्थिक विश्लेषणामध्ये वाढत्या दरिद्रीकरणाचा सिद्धांतसुद्धा साधार मांडलेला नाही.

हीच कल्पना निराळ्या पद्धतीने मांडायची झाली तर, असे म्हणता येते की भांडवलशाही व्यवस्था वाईट रीतीने चालेल यावर विश्वास ठेवण्यासाठी मार्क्सने काही विशिष्ट कारणे दिली. परंतु तिच्यातील अंतर्विरोधाने भांडवलशाहीचा नाश होईल हे आर्थिकदृष्ट्या सिद्ध झालेले नाही. म्हणून भांडवलशाहीच्या प्रक्रियेच्या सुरुवातीला आणि तसेच शेवटी तिच्यामध्ये भांडवलशाहीच्या एका घटकाला वाव द्यावा लागतो असे मला वाटते. तो घटक राजकीय पातळीवरचा असला पाहिजे.

दुसरा मुद्दा असा आहे की एक शोषणमूलक अर्थव्यवस्था अशा स्वरूपात मांडलेल्या भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेच्या सिद्धांतामध्ये एक महत्त्वाची अडचण आहे. भांडवलशाहीतील शोषणाचा सिद्धांत अतिरिक्त मूल्याच्या कल्पनेवर आधारित आहे. अतिरिक्त मूल्याची कल्पनासुद्धा तिच्या परीने वेतनाच्या सिद्धांतापासून अतूट आहे. आता प्रत्येक आधुनिक अर्थव्यवस्था प्रगतिशील असते. याचा अर्थ असा होतो. की उत्पादन-शक्तीचा विकास करण्यासाठी किंवा आधुनिक भाषा वापरायची झाल्यास, उत्पादनाच्या यंत्रणेचा विस्तार करण्यासाठी प्रत्येक आधुनिक अर्थव्यवस्थेला वार्षिक उत्पादनाच्या एका भागाचा संचय करावा लागतो. याप्रमाणे, जर भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेची शोषणमूलक अर्थव्यवस्था अशी व्याख्या केली तर, बचत व गुंतवणूक यांची भांडवलशाहीतील यंत्रणा किंवा संचयाची भांडवलशाहीतील यंत्रणा दुसऱ्या प्रकारच्या आधुनिक अर्थव्यवस्थेमध्ये अस्तित्वांत असलेल्या वा अस्तित्वांत येऊ शकणाऱ्या संचयाच्या यंत्रणेहून कशी व किती प्रमाणात निराळी असते हे सिद्ध करण्याचा प्रश्न उत्पन्न होतो.

मार्क्सने लिहिले, "काळजीपूर्वक संचय करा, हाच तो दंडक आणि तो भविष्याचा वेध घेणारा आहे." त्याच्या दृष्टीने भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेचे वैशिष्ट्य म्हणजे भांडवलाच्या संचयाचे वाढते प्रमाण हे होय. तरीपण आपण सोव्हिएट रशियासारख्या अर्थव्यवस्थेचा विचार करू या. तुम्हाला माहित असेल की जे विशेष गुण आपल्या अर्थव्यवस्थेमध्ये असल्याचा सोव्हिएट रशियाचे सैद्धांतिक दावा करतात त्यातील एक म्हणजे संचयाचे मोठे प्रमाण हा होय.

मार्क्सच्या मृत्यूनंतर एक शतक उलटल्यावर दोन राज्यव्यवस्थेमधील वैचारिक स्पर्धा प्रत्येक व्यवस्थेने साध्य केलेल्या संचयाच्या प्रमाणावर केंद्रित झाली आहे. परंतु प्रश्न एवढाच

उरतो की संचयाची भांडवलशाहीतील यंत्रणा ही दुसऱ्या अर्थव्यवस्थेतील संचयाच्या यंत्रणेपेक्षा जास्त चांगली की वाईट आहे ? (आणि जास्त चांगली असेल तर ती कोणासाठी चांगली व वाईट असेल तर तीसुद्धा कोणासाठी ?)

अमूर्त भाषेत हा प्रश्न असा मांडता येतो : भांडवलशाहीच्या विश्लेषणामध्ये सर्व अर्थव्यवस्थांची विशेष लक्षणे आणि भांडवलशाहीसारख्या आधुनिक अर्थव्यवस्थेची विशेष लक्षणे यांचा मार्क्सने एकाच वेळी विचार केला, कारण त्याला दुसरी कोणतीही अर्थव्यवस्था माहीत नव्हती. एका शतकानंतर, जातिवंत मार्क्सवाद्यांचा मूलभूत प्रश्न हा भांडवलशाहीच्या नमुन्याच्या आधुनिक अर्थव्यवस्थेच्या वैशिष्ट्यांचे विश्लेषण दुसऱ्या नमुन्याच्या अर्थव्यवस्थेच्या वैशिष्ट्यांच्या संदर्भात करणे एवढाच आहे.

वेतनाचा सिद्धांत, अतिरिक्त मूल्याचा सिद्धांत व संचयाचा सिद्धांत हे मूळातच पूर्णपणे समाधानकारक वाटत नाहीत. किंबहुना, ज्याला भांडवलशाहीतील शोषण म्हणता येईल त्याचे सोव्हिएट रशियाच्या शोषणापासून निराळेपण दाखविण्यासाठी किंवा जास्त तटस्थ शब्दप्रयोग करायचा तर, भांडवलशाहीतील अतिरिक्त मूल्याचे सोव्हिएट रशियातील अतिरिक्त मूल्यापासून निराळेपण दाखविण्यासाठी ते सिद्धांत फक्त प्रश्न उपस्थित करतात किंवा विश्लेषण करणाऱ्या दुसऱ्या पद्धतीचे मुद्दे होतात. कारण कोणत्याही अर्थव्यवस्थेमध्ये कामगार जे मूल्य निर्माण करतात तेवढे सगळे त्यांना देणे अशक्य असते. एका बाजूला व्यवस्थापनाचे वेतन आणि दुसऱ्या बाजूला सामुदायिक संचय अशा दोन प्रकारच्या कारणासाठी त्या उत्पन्न झालेल्या मूल्यांतील काही भाग काढून ठेवणे भाग असते. साहजिकच दोन्ही यंत्रणेमध्ये महत्त्वाचे फरक शिल्लक राहतात कारण भांडवलशाहीमध्ये संचय वैयक्तिक नफ्याच्या द्वारे होतो आणि दोन्ही पद्धतीमध्ये उत्पन्नाचे वितरण सारखे नसते.

— ६ —

मी मार्क्सवादाबद्दल केलेली टीकात्मक विधाने ही मार्क्सनंतर एक शतक उलटून गेल्यावर करायला सोपी वाटतात पण त्यात, श्रेष्ठतेचा दावा ध्वनित होत नाही. तसा दावा करणे हास्यास्पद ठरेल. मला फक्त एवढेच दाखवायचे आहे की भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेच्या आरंभीच्या अवस्थेचे निरीक्षण केल्यामुळे खाजगी मालकीच्या अर्थव्यवस्था काय सुचवीत आहेत ? त्याच्या काळच्या इंग्लंडची अर्थव्यवस्था ज्या अवस्थेतून जात होती त्या आधुनिक अर्थव्यवस्थेच्या अवस्थेत काय गर्भित आहे आणि शेवटी औद्योगिक अर्थव्यवस्थेला काय अभिप्रेत असते यातील फरक मार्क्सला सहजासहजी ओळखता आला नाही.

समाजशास्त्राच्या दृष्टिकोणातून बोलायचे झाले तर, आज आर्थिक विश्लेषणाचे कार्य म्हणजे तीन घटकांच्या प्रकारांत नेमका फरक दाखवून देणे हे आहे. ते तीन प्रकार असे :

कोणत्याही आधुनिक अर्थव्यवस्थेची विशेष लक्षणे, आधुनिक अर्थव्यवस्थेच्या एखाद्या विशिष्ट पद्धतीची विशेष लक्षणे आणि शेवटी आधुनिक अर्थव्यवस्थेच्या विकासातील एका विशिष्ट अवस्थेशी निगडित असलेली विशेष लक्षणे. असा फरक दाखविणे हे कठीण आहे. कारण वस्तुतः ही सर्व लक्षणे नेहेमीच उपस्थित व एकत्रित असतात. परंतु, कोणीही एखाद्या विशिष्ट पद्धतीबद्दल राजकीय वा नैतिक निर्णय देण्याचा प्रयत्न करताना आधुनिक अर्थव्यवस्थेच्या सर्वसामान्य लक्षणांना किंवा तिच्या विकासाच्या एका विवक्षित अवस्थेला जे लागू पडते त्याचे त्या पद्धतीवर आरोपण उघडच करू नये.

या विविध घटकांतील खरा गोंधळ म्हणजे भांडवलाचा संचय आणि अतिरिक्त मूल्य यांचा सिद्धांत हा होय. प्रत्येक आधुनिक अर्थव्यवस्थेत भांडवलाच्या संचयाची आवश्यकता अभिप्रेत असते. विकासाच्या टप्प्यानुसार आणि त्या विशिष्ट समाजाच्या शासनाच्या इच्छेप्रमाणे संचयाचे प्रमाण जास्त वा कमी असते. उलटपक्षी, जिच्यांत फरक पडतो ती अतिरिक्त मूल्याची आर्थिक आणि सामाजिक यंत्रणा होय. म्हणजेच ती बचतीच्या अभिसरणाची पावती असते. नियोजनबद्ध अर्थव्यवस्था नियमित बचतीचे एक ठराविक प्रमाण साध्य करू शकते, तर उत्पादन-साधनांची खाजगी मालकी टिकवून धरणाऱ्या अर्थव्यवस्थेमध्ये जास्त गुंतागुंतीच्या बचतीच्या यंत्रणेला वाव असतो आणि ती व्यवस्था बचतीचे प्रमाण आणि त्यामुळे संपूर्ण राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या प्रमाणांतील संचयाची टक्केवारी यांचे सक्तीचे नियमन सहजगत्या पेलू शकत नाही.

आता अर्थशास्त्रीय आणि समाजशास्त्रीय विश्लेषणातील शेवटच्या पैलूकडे म्हणजेच अर्थव्यवस्था व राज्यव्यवस्था यांच्यातील परस्परसंबंधांच्या प्रश्नांच्या चर्चेकडे वळू या. आणि याच मुद्यावर मार्क्सचे समाजशास्त्र सर्वात दुबळे आहे.

मार्क्सच्या *भांडवल* आणि इतर ग्रंथात या निर्णायक प्रश्नावर आपल्याला काय आढळते ? काही परिचित कल्पना आणि पुनः त्याच त्याच येतात. शासन हे मूलतः एका वर्गाच्या वर्चस्वाचे साधन मानले जाते. ज्याच्या साहाय्याने एक वर्ग दुसऱ्या वर्गाचे शोषण करतो.

आणि एका वर्गाचे दुसऱ्या वर्गावर वर्चस्व असणाऱ्या अंतर्विरोधी वर्ग आर्थिक आणि सामाजिक व्यवस्थेविरोधात दुसऱ्या एका पर्यायी आर्थिक आणि सामाजिक व्यवस्थेचे चित्र मार्क्स रंगवितो. तिच्यामध्ये वर्ग-वर्चस्व राहणार नाही किंवा एक वर्ग दुसऱ्या वर्गावर राजकीय सत्ता चालविणार नाही. अंतर्विरोधी समाजाच्या अस्तानंतर एक अंतर्विरोधहीन समाज अस्तित्वात येईल. त्याचा परिणाम म्हणून (जणु काही व्याख्येबरहुकूम) शासनाला नाहीसे व्हावे लागेल कारण जोवर एका वर्गाला दुसऱ्यावर वरचष्मा गाजविण्याची आणि त्याचे शोषण करण्याची गरज भासते तोवरच शासन अस्तित्वात राहते.

अंतर्विरोधी समाज आणि भविष्यकाळांतील अंतर्विरोधरहित समाज या दोन्हींच्यामध्ये ज्याला कामगारांची हुकूमशाही म्हणतात ती ठेवण्यात आली आहे. हा शब्दप्रयोग मार्क्सच्या ग्रंथात दोनदा येतो; विशेषेकरून, एका प्रसिद्ध ग्रंथात, "**गोथा कार्यक्रमाची समीक्षा**" (जर्मन समाजवादी पक्षाने पुरस्कारलेला कार्यक्रम) यामध्ये तो आढळतो. कामगारांच्या हुकूमशाहीची अशी व्याख्या केली जाते की शासन-संस्था नष्ट होण्याच्या निर्णायक क्षणापूर्वी, त्या संस्थेला मिळणारे शेवटचे ते संजीवन; नष्ट होण्यापूर्वी जणु काही शासन परमोच्च अवस्था गाठते.

कामगारांच्या हुकूमशाहीची मार्क्सच्या लिखाणांत फार स्पष्ट व्याख्या केलेली नाही; तर तिचे दोन अर्थ दिलेले होते. एक अर्थ जॅकोबिन परंपरेतील होता; म्हणजे जन-समुदायाच्या प्रतिनिधित्वाचा दावा करणाऱ्या पक्षाची एकतंत्री सत्ता. दुसरा जवळजवळ विरुद्ध टोक असून मार्क्सला पॅरिस संघाच्या अनुभवातून सुचलेला होता. आणि तो राजकीय सत्तेच्या विकेंद्रीकरणाकडे झुकत होता.

राजकारणाची आणि अंतर्विरोधरहित समाजात राज्यसंस्था नष्ट होण्याची संकल्पना ही मार्क्सच्या सर्व लिखाणातील सहजासहजी खंडन करता येण्यासारखी समाजशास्त्रीय संकल्पना आहे. कोणत्याही प्रकारचा वादविवाद न करता, सिद्धांतावर टीका करणे सोपे का वाटते त्याची माझी कारणे अशी आहेत.

(१) कोणत्याही समाजात–विशेषेकरून आधुनिक समाजात–प्रशासन आणि अधिकार यासंबंधी केलीच पाहिजेत अशी सामान्य कार्य असतात, हे कोणीच नाकबूल करीत नाही. आमच्या समाजासारखा, औद्योगिक समाज प्रशासनाशिवाय आणि तेही काही बाबतीत केंद्रीकरण झालेल्या प्रशासनाशिवाय कामकाज चालवू शकतो असा समज करून घेणे योग्य ठरणार नाही.

याशिवाय, जोपर्यंत आपण नियोजनबद्ध अर्थव्यवस्था गृहीत धरतो तोपर्यंत तरी, नियोजनाच्या कल्पनेतच सूचित होणारे मूलभूत निर्णय घेण्यासाठी केंद्रीभूत संघटना असू नयेत अशी कल्पना करता येत नाही. परंतु ज्यांना सामान्यपणे राज्यसत्तेची कर्तव्ये म्हण-तात, ती गृहीत धरून नियोजनाची मध्यवर्ती संघटना आर्थिक आणि सामाजिक निर्णय घेत असते. म्हणून उत्पादनाच्या एकसूत्रीकरणाचा प्रश्नच उद्भवत नाही अशा संपूर्ण विपुलतेच्या कालखंडाची कल्पना आपण करणार नसू, तर नियोजनबद्ध अर्थव्यवस्थेला केंद्रीय सत्तेने करावयाच्या शासकीय आणि मार्गदर्शनपर स्वरूपाच्या कार्याला बळकटी आणण्याची गरज असते.

या अर्थाने, जोपर्यंत शक्य तितके उत्पादन करणे, नियोजनाच्या आदेशानुसार उत्पादन करणे आणि सत्ताधाऱ्यांच्या निर्णयानुसार, उत्पादनाचे वितरण सामाजिक वर्गात करणे या

तीन्हीलाही महत्त्व असते, तोपर्यंत तरी नियोजनबद्ध अर्थव्यवस्था आणि राज्यसत्तेचा नाश या दोन्ही कल्पना नजीकच्या भविष्यकाळात तरी परस्परविरोधी आहेत.

म्हणून राज्यसंस्था या शब्दाने समुदायाच्या प्रशासकीय आणि मार्गदर्शनपर कार्यांचा उल्लेख होत असेल, तर कोणत्याही औद्योगिक समाजातून राज्यसंस्था नाहीशी होणे शक्य नाही; मग नियोजनबद्ध औद्योगिक समाजाची गोष्ट तर दूरच राहो; कारण निर्णय-प्रक्रियेच्या सत्तेचे विकेंद्रीकरण अशी जिची अंशतः खरी व्याख्या केली जाते, त्या भांडवल-शाहीच्या अर्थव्यवस्थेपेक्षा केंद्रीय नियोजनामध्ये त्याच्या लक्षणानुसार शासनाकडून जास्त निर्णय घेतले जातात हे गर्भित असते.

(२) म्हणून राज्यसंस्थेचा लोप या कल्पनेला फक्त प्रतिकात्मक अर्थ असू शकतो. ज्याचा खरोखरच नाश होतो ते म्हणजे सध्याच्या राज्यसंस्थेचे वर्गलक्षण होय. खरोखर, ज्या क्षणापासून वर्गविरोध नाहीसा होतो, त्या क्षणापासून एखाद्या विशिष्ट गटाचे प्रबळ हेतू व्यक्त करण्याऐवजी ही प्रशासकीय आणि मार्गदर्शनपर कामे संपूर्ण समाजाच्या हेतूंचा आविष्कार करू लागतात. या अर्थाने, खरोखर, वर्गलक्षण, वर्चस्व आणि शोषण यांचा खुद्द राज्यसंस्थेपासून लोप होईल अशी कल्पना आपल्याला करता येईल.

परंतु या राजकीय स्पष्टीकरणानंतरसुद्धा एक नवा प्रश्न उपस्थित होतो. एखाद्या वर्गाची सत्ता अशा भाषेत भांडवलशाहीतील राज्यसंस्थेची निव्वळ व मूलभूत व्याख्या करणे शक्य आहे का?

आपण पाहिलेच आहे की, भांडवलशाही अंतर्विरोधी आहे हा मार्क्सच्या विचारांचा गाभा आहे. या अंतर्विरोधातून या व्यवस्थेतील सर्व महत्त्वाची वैशिष्ट्ये उद्भवतात. परंतु, अंतर्विरोधाशिवाय समाज असू शकतो की काय आणि तसा असल्यास तो कसा असेल हाही प्रश्न येथे उद्भवतो. उत्पादन साधनांची मालकी हाती असताना सत्ता राबविणारा भांडवलदार वर्ग आणि त्या भांडवलदार वर्गाचा उत्तराधिकारी मानला जाणारा कामगार-वर्ग यांच्यातील गुणात्मक फरक यावर हा संपूर्ण युक्तिवाद अवलंबून आहे.

भांडवलदार वर्ग सत्ताधारी होणे आणि कामगारवर्ग सत्ताधारी होणे या दोन्हीतील तुलना, समाजशास्त्राच्या दृष्टीने समर्पक वाटत नाही. अंतर्विरोधहीन समाजातील अर्थव्यवस्था आणि राजकारण यांच्यातील परस्परसंबंधाबाबत तोच प्रश्न पुन्हा पुढे दिलेल्या स्वरूपांत उद्भवतो : कामगारवर्ग हा जागतिक वर्ग आहे आणि तो केव्हातरी सत्ता धारण करतो या विधानाला प्रतिकात्मक अर्थ आहे कारण कारखान्यातील कामगारांचा समुदाय आणि सत्ता चालविणारा प्रबळ अल्पसंख्य वर्ग यांची गल्लत करता येत नाही. म्हणून सत्ताधारी कामगारवर्ग हा शब्दप्रयोग जनसमुदायाच्या प्रतिनिधीत्त्वाचा दावा करणाऱ्या पक्षाचा वा मानवी गटाचा उल्लेख करण्याचा निव्वळ प्रतिकात्मक प्रकार आहे.

अंतर्विरोधरहित समाजाच्या बाबतीत प्रश्न असा आहे की, ज्या समाजात उत्पादन-साधनांवर खाजगी मालकी नसते तेथे या मालकीशी व्याख्येप्रमाणेच कोणताही विरोध होत नाही. परंतु, जनतेच्या नावाने सत्ता चालविणारे माणसेच असतात. म्हणून कोणत्याही विकसित समाजात अत्यावश्यक असणारी प्रशासकीय व मार्गदर्शनपर कार्य करणारी राज्यसंस्था असावी लागते. ज्या समाजामध्ये उत्पादन-साधने खाजगी मालकीची असतात, त्या समाजातील संघर्षासारखे संघर्ष हे अंतर्विरोधरहित समाजाचे वैशिष्ट्य नसते. परंतु ज्या समाजामध्ये राज्यसंस्था आर्थिक निर्णयांच्या योगाने समाजातील प्रत्येक माणसाची स्थिती मोठ्या प्रमाणांत नियमित करते, त्या समाजातील गटागटांतील संघर्ष हे उघड उघड वैशिष्ट्य नसेल, मग ते गट शेतकरी विरुद्ध कामगार असे समस्तर गट असोत वा समाजाच्या तळातील वा माथ्यावरचे असे उभे गट असोत.

ज्या समाजामध्ये आर्थिक परिस्थिती नियोजनावर अवलंबून असते आणि हे नियोजन राज्यसंस्था करते, त्या समाजात संघर्ष अटळ असतो. मी एवढेच म्हणतो आहे की उत्पादन-साधनांची खाजगी मालकी नाहीशी झाली आणि प्रत्येक माणसाची परिस्थिती राज्य-संस्थेच्या निर्णयावर अवलंबून असेल, एवढ्यामुळेच अंतर्विरोधहीन समाजाचा पाया घातला जातो असे आपल्याला सिद्ध करता येत नाही. राज्यसंस्थेचे निर्णय व्यक्ती वा अल्पसंख्य घेतात. यामुळे ते निर्णय विशिष्ट गटाच्या हितसंबंधांना अनुकूल असतात. नियोजनबद्ध समाजामध्ये विविध गटांच्या हितसंबंधामध्ये पूर्व-प्रस्थापित सुसंवाद नसतो.

याप्रमाणे जरी उत्पादन साधनांची खाजगी मालकी नष्ट झाली, तरीसुद्धा नियोजनबद्ध समाजामध्ये राज्याची सत्ता नाहीशी होत नाही आणि होणे शक्यही नाही. नियोजकांना न्याय्य-रीतीने नियोजनबद्ध समाजाचे प्रशासन करता येणे शक्य आहे. परंतु सर्वांचे हित वा समुदायाचे सर्वोच्च हित हे जेवढ्या प्रमाणात ठरविता येणे शक्य आहे तशा ठरविलेल्या हिताशी जुळणारे निर्णय नियोजनकर्ते घेतील याची हमी देता येत नाही.

संघर्ष नाहीसे होण्याच्या हमीत असे गृहीत असते की एक तर समाजातील विविध गटांच्या परस्पर-संघर्षाला उत्पादन-साधनांच्या खाजगी मालकीशिवाय दुसरा आधार नाही किंवा हे संघर्ष नाहीसे होण्यापूर्वी राज्यसंस्था नाहीशी होते. परंतु, ही दोन्ही गृहीत कृत्ये अगदी थोडक्यात सांगायचे, तर असंभाव्य आहेत. उत्पादनसाधनावरील खाजगी मालकी संपुष्टात आली की एखाद्या समुदायातील व्यक्तींच्या हितसंबंधामध्ये सुसंवाद का घडून यावा याला काहीही कारण दिसत नाही. अंतर्विरोधाचा एक प्रकार नाहीसा होतो; पण सर्वच संभाव्य प्रकार नाहीसे होत नाहीत. याशिवाय, जोवर प्रशासकीय आणि मार्गदर्शन-पर कार्ये चालू राहतील, तोपर्यंत ही कार्ये करणारे एकतर अन्यायी, गैरमाहितगार किंवा अविवेकी असतील आणि शासित शास्त्यांच्या निर्णयामुळे संतुष्ट असणार नाहीत हा धोका शिल्लक राहतो.

या सर्व हेतुपूर्वक केलेल्या प्राथमिक स्वरूपाच्या विधानांच्या मागे एक मूलभूत प्रश्न म्हणजे राजकारणाला अर्थशास्त्रात आणून बसविणे हा शिल्लक उरतो.

ज्या वेळेला मार्क्सचे समाजशास्त्र जगाचा उद्धार करण्याचा आणि द्रष्टेपणाचा आव आणते, त्या वेळेला तरी निदान ते राज्यव्यवस्थेला अर्थव्यवस्थेचे स्वरूप देता येते असे गृहीत धरते. परंतु राज्यव्यवस्थेला अर्थव्यवस्थेचे स्वरूप देणे मूलतः अशक्यप्राय आहे. आर्थिक आणि सामाजिक व्यवस्था काहीही असो, राजकीय प्रश्न शिल्लक राहतीलच. त्या प्रश्नामध्ये शासन कोण करणार, नेते कसे निवडायचे, सत्ता कशी वापरायची आणि शासन व शास्ते यांच्यामध्ये संमती किंवा मतभिन्नता यापैकी कशावर परस्परसंबंध अवलंबून आहेत या गोष्टी ठरविण्याचा समावेश होतो. अर्थव्यवस्थेइतकीच राज्य-व्यवस्था महत्त्वपूर्ण व स्वायत्त आहे. या दोन्हीमध्ये अन्योन्य संबंध असतात. उत्पादन किंवा सामुदायिक उत्पन्नाच्या साधनांचे वितरण यांचे ज्या पद्धतीने संघटन करण्यांत येते त्या पद्धतीचा सत्तेचा प्रश्न सोडविण्याच्या पद्धतीवर प्रभाव पडतो आणि या विधानाचे व्यस्त स्वरूप असे आहे की सत्तेचा प्रश्न ज्या पद्धतीने सोडविला जातो. तिचा उत्पादन व उत्पन्नाच्या साधनांचे वितरण यांचे प्रश्न सोडविण्याच्या पद्धतीवर प्रभाव पडत असतो. उत्पादन आणि उत्पन्नाच्या साधनांचे वितरण करणारी एखादी पद्धती आपोआप नेतृत्वाचा प्रश्न सोडवून टाकते वा नाहीसा करते असे मानणे चुकीचे आहे. फक्त उत्पन्नाच्या साधनांचे उत्पादन आणि वितरण करणे एवढ्यासाठीच राज्यसंस्था अस्तित्वात असते आणि एकदा हा उत्पन्नाच्या साधनांच्या उत्पादनाचा आणि वितरणाचा प्रश्न सुटला की राज्यसंस्थेची म्हणजे नेतृत्वाची गरज उरत नाही हा मिथ्यावाद म्हणजेच राज्यसंस्थेच्या लोप होण्याचा मिथ्यावाद आहे.

हा मिथ्यावाद दोन तऱ्हेने दिशाभूल करणारा आहे. प्रथमतः नियोजनबद्ध अर्थव्यवस्थेच्या प्रश्नाच्या सोडवणुकीला राज्यसत्ता बळकट करणे भाग पडते. दुसरे म्हणजे जरी नियोजनाला राज्यसंस्था बळकट करणे भाग पडले नाही तरी आधुनिक समाजामध्ये नेतृत्वाचा कोणत्या पद्धतीने सत्तेचा वापर करावयाचा, त्या पद्धतीचा प्रश्न उरतोच.

एखाद्या वर्गालाच सत्ताधिष्ठित मानून फक्त त्या वर्गाच्या आधाराने राज्यव्यवस्थेचे स्वरूप स्पष्ट करणे अशक्य आहे. जशी समाजवादी समाजाची राजकीय व्यवस्था कामगार-वर्गाच्या सत्तेवरून निश्चित करता येत नाही, त्याप्रमाणेच भांडवलशाहीची राजकीय व्यवस्था मक्तेदारवर्गाच्या सत्तेवरून निश्चित करता येत नाही. भांडवलशाही पद्धतीत फक्त मक्तेदारच व्यक्तिशः सत्तेचा वापर करतात असे नाही आणि समाजवादी पद्धतीत फक्त कामगारच व्यक्तिशः सत्ता राबवितात असेही नाही. या दोन्हीपैकी प्रत्येक पद्धतीत कोणती माणसे राजकीय स्वरूपाचे कार्य करतात, त्यांची निवड कशी होते, ते सत्तेचा उपयोग कसा करतात आणि शासनाचे शासितांशी संबंध कसे आहेत हे आपण निश्चित केले

पाहिजे. राज्यव्यवस्थेच्या समाजशास्त्राला अर्थशास्त्राच्या वा सामाजिक वर्गाच्या समाजशास्त्राच्या निव्वळ पुरवणीचे स्वरूप देणे अशक्य आहे.

संपूर्ण समाजाशी अर्थव्यवस्थेच्या संबंधांच्या प्रश्नाच्या शेवटच्या अंगाची तपासणी करणे एवढेच काम माझ्यापुढे आता उरले आहे. हे अंग म्हणजे विचारांचा वा विचारप्रणालींचा प्रश्न होय. मार्क्सने पुष्कळ वेळा विचारांचा वा विचारप्रणालींचा उल्लेख केला आहे. त्याचा सामाजिक संदर्भ ध्यानात घेऊन, विचारपद्धतींचे–बौद्धिक प्रणालींचे–स्पष्टीकरण करण्याचा त्याने प्रयत्न केला आहे.

सर्वसाधारणपणे, मार्क्सच्या सिद्धांतामध्ये विचारांचा समावेश, ज्याला अधिसत्ता म्हणता येईल त्यामध्ये, होतो. वास्तवतेचा संदर्भ ध्यानात घेऊन विचारांच्या विवरणाची पद्धती निरनिराळे स्वरूप धारण करेल. ज्या समाजाचा आपण विचार करतो, त्या समाजातील उत्पादन-पद्धतीने, तांत्रिक धर्तीने, विद्यमान विचारपद्धतीचे स्पष्टीकरण करणे शक्य आहे. परंतु विशिष्ट विचारांचे विशिष्ट वर्गावर आरोपण करणे हेच स्पष्टीकरण सर्वांत यशस्वी ठरले आहे.

साधारणपणे, खोटी जाणीव किंवा एखाद्या सामाजिक वर्गाने स्वतःच्या आणि संपूर्ण समाजाच्या स्थितीची कल्पिलेली खोटी प्रतिमा असे मार्क्स "विचारप्रणाली" या शब्दाने मानीत होता. भांडवलशाहीच्या अर्थशास्त्रज्ञांच्या सिद्धांतांना तो बहुतांशी वर्गनिष्ठ विचारप्रणाली मानतो. विद्यार्थ्यांना फसविण्याची वा वास्तवतेचे खोटे स्पष्टीकरण करण्याची त्याची इच्छा होती, असा ठपका तो भांडवलशाहीच्या अर्थशास्त्रावर ठेवत नव्हता; परंतु कोणताही वर्ग स्वतःच्या परिस्थितीच्या संदर्भाशिवाय जगाकडे बघू शकत नाही या विचाराकडे त्याचा कल होता. सार्त्र असे म्हणतो की भांडवलदारवर्ग आपल्या समाजात त्याला जे हक्क प्राप्त होतात त्यावरून जगाची व्याख्या करतो. भांडवलदार म्हणून तो ज्या स्थितीत असतो तिचा परिणाम म्हणून जी सामाजिक प्रतिमा त्याला प्राप्त झालीच पाहिजे. तीच हक्क आणि जबाबदाऱ्यांच्या जगाची त्याची कायदेशीर प्रतिमा असते.

वर्गजाणीवेला जोडलेली खोटी जाणीव हे विवरण अनेक विचार-प्रणाली आणि आर्थिक व सामाजिक सिद्धांत यांना लागू करणे शक्य आहे. परंतु विचारप्रणालींच्या या विवरणांत दोन अडचणी उद्भवतात.

प्रथमतः, जर त्याच्या परिस्थितीचा परिणाम म्हणून एखादा वर्ग जगाबद्दल खोटी कल्पना करून घेतो, उदाहरणार्थ, भांडवलदारवर्गाला अतिरिक्त मूल्याची यंत्रणा समजत नसेल किंवा तो वस्तूंच्या अवास्तव स्तोमाला (Commodity tetishism) बळी पडेल तर या वर्गातील व्यक्ती म्हणून (उदाहरणार्थ, कार्ल मार्क्स) या आभासापासून, या खोट्या जाणीवेपासून स्वतःला मुक्त करण्यात कसा यशस्वी झाला ? या प्रश्नाला उत्तर देणे शक्य

आहे. पण मग दुसरा प्रश्न उद्भवतो : जर प्रत्येक वर्गाची पक्षपाती आणि पक्षनिष्ठ विचार-पद्धती असेल, तर सत्य म्हणून ज्याला संबोधावे असे काहीतरी असू शकत नाही. जर प्रत्येक विचार-प्रणाली तिला निर्माण करणाऱ्या वा तिचा उपयोग करणाऱ्या वर्गाशी अविभाज्य असेल, तर मग एखादी विचार-प्रणाली दुसरीपेक्षा श्रेष्ठ कशी असेल? म्हणून असे उत्तर देण्याचा मोह होतो की विचारप्रणालीमध्ये एक दुसरीपेक्षा श्रेष्ठ होऊ शकते कारण एक वर्ग असा आहे की ज्याच्याजवळ जग खरोखर कसे आहे त्याची कल्पना करण्याची क्षमता असते.

खरोखर, मार्क्सवादी विचाराची प्रवृत्ती असे दाखविण्याकडे आहे की भांडलशाहीमध्ये कामगारवर्ग व फक्त कामगारवर्गच असा आहे की जो जगाबद्दलच्या सत्याची संकल्पना करू शकतो, कारण तोच एक असा वर्ग आहे की जो क्रांतिनंतरच्या भविष्यकाळाबद्दल विचार करू शकतो.

उदाहरणार्थ, जर तुम्ही शेवटचा एक थोर मार्क्सवादी तत्त्ववेत्ता, ल्यूकासे, याचे ग्रंथ वाचले, तर त्याच्या 'इतिहास आणि वर्गसंज्ञा' या पुस्तकात त्याने असा प्रयत्न केलेला आढळतो की वर्गीय विचारप्रणाली एकसारख्या नसतात आणि कामगारवर्गाची विचार-प्रणाली खरी असते कारण भांडवलशाहीने त्याच्यावर लादलेल्या स्थितीत केवळ कामगार-वर्गच विकसनशील समाज, उत्क्रांतीकडून क्रांतीकडे जाणारा समाज आणि म्हणून समाजाची वास्तवस्थिती यांची कल्पना करू शकतो.

तर मग विचारप्रणालीचा हा एक प्राथमिक सिद्धांत आहे. तो विचारप्रणाली व वर्ग यांचा दुवा राखून, त्याचवेळी अनेक विचारप्रणालीपैकी एकच सत्य असू शकते हे भान कायम ठेवून संपूर्ण सापेक्षतेत घसरण्याचा धोका टाळण्याचा प्रयत्न करतो.

या प्रकारच्या सूत्रामध्ये अडचण अशी भासते की वर्गनिष्ठ विचारप्रणाली ही वादाचा विषय होते. दुसऱ्या विचारप्रणालीच्या आणि इतर वर्गाच्या समर्थकांना असे सहज म्हणता येते की आपण सगळे एकाच पातळीवर आहोत. आम्हाला होणारे भांडवलशाहीचे दर्शन आमच्या भांडवलदारी पूर्वग्रहाने दूषित झालेले असते असे गृहीत धरले तर मग तुमच्या कामगारवर्गाच्या दृष्टीवर त्यांच्या पूर्वग्रहांचा पगडा असतो. विशिष्ट वर्गाबाहेरच्यांचा पूर्वग्रह हा त्या स्वरूपातसुद्धा त्या वर्गातल्यांच्या पूर्वग्रहापेक्षा जास्त चांगला का असावा? किंवा तुम्हाला जर पसंत असेल तर हाच प्रश्न असा मांडता येईल : जगरहाटीतील हतभाग्यांचे पूर्वग्रह हे पूर्वग्रहाच्या स्वरूपातसुद्धा तिच्यामधील भाग्यवानांच्या पूर्वग्रहापेक्षा जास्त चांगले का असावेत? हा युक्तीवाद आपल्याला एका संपूर्ण संशयवादाकडे नेऊन पोहोचवितो. त्याच्यामध्ये सर्व विचारप्रणाली एकाच तोंडवळ्याच्या, सारख्याच पक्षपाती आणि पक्षनिष्ठ, पूर्वग्रहदूषित आणि म्हणून आभासात्मक असतात.

दुसऱ्या दिशेने हेच सत्य शोधून काढण्याचा प्रयत्न झाला आहे. ज्ञानाच्या समाजशास्त्राने ती दिशा घेतली आहे. बौद्धिक रचनांच्या विविध प्रकारातील वैशिष्ट्ये प्रस्थापित करण्यासाठी सबळ कारण उपलब्ध आहे. एका विशिष्ट अर्थाने सर्व विचारांचा सामाजिक परिस्थितीशी संबंध असतो; पण चित्रकला, भौतिकशास्त्र, गणितशास्त्र वा राजकीय सिद्धांत या सगळ्यांचे सामाजिक वास्तवतेशी नाते सारखेच नसते.

मानवाला सत्याच्या आकलनात अडथळे आणणाऱ्या वर्ग-परिस्थितीतून निघणाऱ्या विचारप्रणाली वा अपसमज यांच्यापासून सामाजिक वास्तवतेशी संबंधित असणाऱ्या पण तिच्यावर अवलंबून न राहणाऱ्या शास्त्रीय पद्धती वा सिद्धांत यांना निराळे काढणे हे योग्य ठरेल किंवा, पुन्हा हेच निराळ्या शब्दात सांगायचे तर, निरनिराळ्या बौद्धिक रचनांच्या प्रकारातील फरक दाखवून देणे आणि सामाजिक वास्तवतेशी बौद्धिक रचनांच्या या विविध प्रकारांचा जो संबंध असतो तो घडून येण्याच्या पद्धतींचा काळजीपूर्वक अभ्यास करणे हेही उचित होय.

अगदी हेच कार्य मार्क्सवादी आणि बिगर-मार्क्सवादी अशा दोन्ही पंथातील ज्ञानाचे विविध समाजशास्त्रज्ञ एका बाजूने विशिष्ट शास्त्रातील संभाव्य वैश्विक सत्य व दुसऱ्या बाजूने कलाकृतींच्या मूल्यांचे संभाव्य वैश्विक मूल्य या दोन्हींचेही रक्षण करण्याचा प्रयत्न करीत आहेत.

खरोखर मार्क्सवादी वा बिगर-मार्क्सवादी यांनी शास्त्रीय वा सौंदर्यशास्त्रीय निर्मितीच्या अर्थाला त्याच्या वर्गीय आशयाचे स्वरूप न देणे हे महत्त्वाचे ठरेल. ग्रीक कलेचा चाहता असलेल्या मार्क्सला ज्ञानाच्या समाजशास्त्राप्रमाणेच हे माहीत होते की मानवाच्या निर्मितीचे महत्त्व त्यांच्या वर्गीय आशयाने संपुष्टात येत नाही. इतर वर्गांसाठी आणि इतर युगांसाठी कलाकृतींना मूल्य आणि अर्थ असतात.

सामाजिक वास्तवतेशी विचाराचा संबंध असतो आणि विचारांच्या विशिष्ट प्रकारांचा सामाजिक वर्गाशी संबंध असतो, या गोष्टी किंचितही नाकबूल न करता, गुणात्मक वैशिष्ट्यांची पुनः स्थापना करणे आणि शून्यवाद टाळण्याकरिता पुढील दोन अत्यावश्यक विधानांचे समर्थन करणे महत्त्वाचे आहे. ती विधाने अशी (१) काही क्षेत्रे अशी आहेत की ज्यांच्यामध्ये फक्त एका वर्गालाच सत्य नव्हे तर सर्वांना प्रमाण होणाऱ्या सत्याकडे विचारवंत पोचू शकतो. (२) काही निर्मिती-क्षेत्रे अशी आहेत की ज्यांच्यामध्ये समाजाच्या बौद्धिक आणि सौंदर्यविषयक निर्मितीचे दुसऱ्या समाजातील मानवांनाही मूल्य आणि महत्त्व पटावे.

मार्क्सनंतर जे मार्क्सवादी पंथ अस्तित्वात आले आहेत, त्यांचे अगदी थोडक्यात विवरण दिले आहे. गेल्या शंभर वर्षांत मार्क्सवादी विचारांत तीन मोठे व मूलभूत स्वरूपाचे पेच-प्रसंग उद्भवले आहेत. पहिला जो पेचप्रसंग आहे त्याला सुधारणावाद म्हणतात. दुर्दैवाने

हा शब्द इतिहासामध्ये पुष्कळ वेळा ज्यांचे अर्थ निरनिराळे किंवा एकमेकांशी संबंधित आहेत अशा दोन्ही स्वरूपांत वापरला गेला आहे. गेल्या शतकाच्या शेवटी आणि या शतकाच्या सुरुवातीला उद्भवलेला पहिला पेचप्रसंग जर्मन लोकशाही समाजवादी पक्षामध्ये उद्भवला. त्यामधे कार्ल कॉटस्की आणि एडुआर्ड बर्नस्टायन ही दोन प्रमुख पात्रे होती. या वादामध्ये मूलभूत मुद्दा असा होता : जिचे आपण भविष्य वर्तवितो आणि जिच्यावर आपण भरवसा ठेवतो ती क्रांती योजनेप्रमाणे घडून यावी अशा रीतीने भांडवलशाहीची अर्थव्यवस्था बदलते आहे का ? भांडवलशाहीच्या अर्थव्यवस्थेमध्ये सामाजिक वर्गातील संघर्ष वाढत नव्हता, आर्थिक केंद्रीकरण जितक्या जलद वा संपूर्णपणे घडून येईल असे वाटत होते तसे घडून येत नव्हते. म्हणून क्रांतीतून होणारी उलथापालथ आणि अंतर्विरोधहीन समाज यांच्यासाठी ऐतिहासिक द्वंद्वावर अवलंबून राहणे शहाणपणाचे होणार नाही, असे प्रतिपादन सुधारणावादी असलेला बर्नस्टायन करीत होता. जर्मन लोकशाही समाजवादी पक्षामध्ये आणि दुसऱ्या आंतरराष्ट्रीय संघटनेमध्ये या कॉटस्की--बर्नस्टायन वादाचा शेवट कॉटस्कीच्या विजयात आणि सुधारणावाद्यांच्या पराभवात झाला. सनातनी प्रबंध टिकून राहिला.

मार्क्सवादी विचारसरणीतील दुसरा पेचप्रसंग बोल्शेव्हिकांनी निर्माण केला. स्वतःला मार्क्सवादी म्हणविणाऱ्या पक्षाने रशियामध्ये सत्ता काबीज केली. स्वाभाविकपणे या पक्षाने आपल्या विजयाचे, कामगारांच्या क्रांतीचा विजय, असे वर्णन केले. मार्क्सवादी पक्षातील अल्पसंख्यांकांनी – म्हणजे दुसऱ्या आंतरराष्ट्रीय संघटनेतील सनातनी मार्क्सवाद्यांनी, जर्मन समाजवाद्यांतील एका मोठ्या गटाने आणि पाश्चिमात्य समाजवाद्यांतील बहुमताने – हे मान्य केले नाही. तेव्हापासून म्हणजे साधारणपणे १९१७ ते १९२० पासून स्वतःला मार्क्सवादी म्हणविणाऱ्या पक्षांमध्ये एक वाद चालू आहे. त्या वादातील मध्यबिंदु पुढीलप्रमाणे मांडता येईल : सोव्हिएट सत्ता ही कामगारांची हुकूमशाही की कामगारांवर सत्ता गाजविणारी हुकूमशाही आहे ! जवळजवळ १९१७ ते १९२० या काळातही या दुसऱ्या पेचप्रसंगातील दोन प्रमुख व्यक्ती म्हणजे लेनिन व कॉटस्की यांनी हे शब्दप्रयोग वापरले होते. सुधारणावादींच्या पहिल्या पेचप्रसंगामध्ये कॉटस्की सनातनवाद्यांच्या बाजूने होता. बोल्शेव्हिकांच्या पेचप्रसंगाच्या वेळी आपण सनातनीवाद्यांच्या बाजूचे आहोत असा त्याला विश्वास वाटत होता; परंतु आता एक नवीन सनातनवाद त्याचा बळी घेण्यास सिद्ध झाला होता.

लेनिनचा प्रबंध साधा होता. थोडक्यात तो पुढीलप्रमाणे मांडता येईल : स्वतःला मार्क्सवादी आणि कामगारवर्गनिष्ठ म्हणविणारा बोल्शेव्हिक पक्ष सत्तारूढ कामगारवर्गाचे प्रतिनिधित्व करतो; बोल्शेव्हिक पक्षाची सत्ता कामगारांची अधिसत्ता होती. सर्वसाधारणपणे विचार करता, ज्याअर्थी कामगारांची हुकूमशाही कशी असेल हे कधीच माहीत नव्हते,

त्यामुळे बोल्शेव्हिक पक्षाची सत्ता म्हणजेच कामगारांची हुकूमशाही ही कल्पना शेवटी मोहक ठरली आणि कोणत्याही प्रकारे ती टिकवून ठेवणे शक्य होते. हा मुद्दा एकदा मान्य झाल्यावर पुढचे सर्व सोपे होते, कारण जर बोल्शेव्हिक पक्षाची सत्ता म्हणजे कामगारांची हुकूमशाही होऊ शकते, तर सोव्हिएट पद्धती ही समाजवादी कामगारवर्गाची राज्यपद्धती ठरते आणि त्यापासूनच समाजवादाची रचना येते.

उलटपक्षी, कॉटस्कीच्या प्रबंधाप्रमाणे, कामगारवर्ग अल्पसंख्य असलेल्या औद्योगिकदृष्ट्या अविकसित देशात घडून येणारी क्रांति समाजवादी कामगारवर्गाची क्रांति होणे शक्य नसते. एका पक्षाची हुकूमशाही ही कामगारवर्गाची हुकूमशाही नसून अल्पसंख्य वर्गाची हुकूमशाही आहे.

या फाटाफुटीतून मार्क्सवादी विचारांचे दोन पंथ निघाले. काही अनपेक्षित फेरबदल सोडल्यास, मार्क्सने वर्तविलेल्या भविष्याला आलेले फळ म्हणजे सोव्हिएट रशियातील राज्यपद्धती होय असे मानणारा एक पंथ आणि मार्क्सच्या विचारांचे सार विकृत केले गेले आहे कारण खऱ्या समाजवादाने सामुदायिक मालकी आणि नियोजन एवढेच नव्हे तर राजकीय लोकशाहीसुद्धा सूचित होते असे मानणारा दुसरा पंथ. या दुसऱ्या पंथाप्रमाणे, लोकशाहीशिवाय समाजवादी नियोजन हा समाजवादच नव्हे.

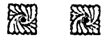
शेवटचा तिसरा पेचप्रसंग म्हणजे आपण राहतो त्या काळातील होय आणि तो या प्रश्नाद्वारे मांडता येतो : बोल्शेव्हिकांचा समाजवादाचा पाठ आणि स्कँडिनेव्हिया आणि ब्रिटन यांचा समाजवादाचा पाठ या दोन्हींचा समन्वय साधणारा तिसरा पाठ आहे का?

समाजवादी समाजाच्या संभाव्य स्वरूपापैकी एक म्हणजे स्वतःला समाजवादी म्हणविणाऱ्या पक्षाशी एकरूप झालेल्या अनियंत्रित राज्यसत्तेच्या मार्गदर्शनाखाली चालू असलेले मध्यवर्ती नियोजन हे आता स्पष्ट झाले आहे. मार्क्सवादी सिद्धांतांचा हा सोव्हिएट रशियातील पाठ झाला आहे. दुसरा एक पाश्चिमात्य देशातील पाठ आहे. त्यानुसार, समाजवादाचे पूर्ण स्वरूप म्हणजे बहुधा स्वीडनमधील समाज होय आणि यामध्ये खाजगी आणि सार्वजनिक संस्थांचे मिश्रण असून उत्पन्नामध्ये पुष्कळ प्रमाणात समानता आढळते. अंशात्मक नियोजन आणि उत्पादनाच्या साधनांची अंशतः सामुदायिक मालकी यांचा पाश्चिमात्य लोकशाही संस्था म्हणजे अनेक पक्ष, खुल्या निवडणुका, विचार आणि सिद्धांत यांची मुक्त चर्चा यांच्याशी संयोग झाला आहे. एका पक्षी सोव्हिएटीकरण झालेला समाजवाद आणि दुसऱ्या पक्षी मध्यमवर्गीकृत समाजवाद, अशी दोन टोके आधुनिक जगात आहेत.

मार्क्सची खरी वंशपरंपरा सोव्हिएट समाजाने टिकविली आहे, याबद्दल ज्यांना शंका नाही तेच मार्क्सवादी आहेत. सोव्हिएट पाठापेक्षा त्यांचा पाठ मार्क्सवादी विचारांशी कमी

निष्ठावान आहे अशी शंका पाश्चिमात्य समाजवाद्यांना येत नाही. परंतु आमच्या पिढीच्या कित्येक मार्क्सवादी बुद्धिजीवींना या दोन्हींपैकी एकही पाठ पूर्णपणे समाधानकारक वाटत नाही. त्यांना तिसरा पाठ आवडेल. त्यामध्ये समाज, एका अर्थाने, सोव्हिएट समाजासारखा समाजवादी आणि नियोजनबद्ध असेल आणि त्याबरोबरच तो पाश्चिमात्य समाजासारखा उदारमतवादीही असेल. हा तिसरा पाठ तत्त्वज्ञान्यांच्या मनाबाहेर प्रत्यक्ष अस्तित्वात येऊ शकेल की नाही ही शंका आहे, कारण सरतेशेवटी हे खरे आहे की, आपल्याला तत्त्वज्ञानामध्ये सापडते त्यापेक्षा जास्त वैचित्र्य पृथ्वीच्या पाठीवर आढळते. कदाचित असा हा तिसरा पाठ निघूही शकेल; परंतु या घटकेला ती एक अमूर्त शक्यता आहे.

एक शेवटला विचार : मार्क्सने आजच्या आपल्या प्रश्नावर काय उपाय सुचविला असता याबद्दल कल्पनारंजन करणे व्यर्थ ठरेल. ज्या युगात विचारवंत जगतो, त्या जगाशी तो बांधलेला असतो हा विश्वास बाळगण्यासाठी एखाद्याला मार्क्सवादी होण्याची गरज नाही. प्रतीकांच्या भाषेत बोलायचे झाले तर आज मार्क्स सोव्हिएट समाजवादी किंवा स्वीडनसारखा समाजवादी झाला असता हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न लोक जेव्हा करतात, तेव्हा ते प्रत्यक्ष पुराव्याने सिद्ध न करता येणारे अर्थशून्य विधान करीत असतात. आज मार्क्सने कोणता पक्ष स्वीकारला असता हे जाणून घेण्यासाठी कोणताही मार्ग उपलब्ध नाही, कारण इतिहासाच्या वाटचालीने जे वळण घेतले आहे त्याची त्याने कल्पना केली नव्हती. एकदा तुम्हाला असे म्हणणे भाग पडले की मार्क्सने टीका केलेल्या काही घटनांचा दोषारोप भांडवलशाहीवर न करता औद्योगिक समाजावर करता येतो, दुसऱ्या घटनांचा त्याने ठरविलेल्या विकासाच्या टप्प्यावर करता येतो आणि इतर घटनांचा दोषारोप मालकीच्या पद्धतीवर पूर्णपणे करता येतो, तर मार्क्स अर्थातच ज्या पद्धतीने विचार करू शकला असता, (कारण तो एक थोर मनुष्य होता) तशाच विचारसरणीने तुम्ही विचार करू लागाल; परंतु त्याच्या जीवन-पद्धतीला ती विचारसरणी परकी होती. बहुधा बंडखोर मनाच्या मार्क्सला यातील एकाही पाठाबद्दल, स्वतःला मार्क्सवादी म्हणविताना, समाजाच्या विविध प्रकारांपैकी एकाहिबद्दल उत्साह वाटला नसता. त्याला कोणते स्वरूप जास्त आवडले असते ? या प्रश्नाचे उत्तर अंतिमतः अर्थहीन वाटते.



समाजशास्त्रज्ञ आणि १८४८ ची राज्यक्रांती

– १ –

१८४८ च्या राज्यक्रांतीकडे समाजशास्त्रज्ञांचा बघण्याचा रोख पुष्कळशा दृष्टिकोणांतून मनोरंजक वाटतो.

सर्वप्रथम, १८४८ ची राज्यक्रांती, दुसऱ्या प्रजातंत्राचे अल्पकालीन अस्तित्व आणि तिसऱ्या नेपोलियनची रक्तहीन क्रांती या एकापाठोपाठ घडलेल्या घटनांचे, प्रजातंत्रासाठी घटनात्मक राजसत्ताक पद्धतीचा नाश आणि एका साम्राज्यवादी, एकाधिकारशाहीसाठी प्रजातंत्राचा नाश असे स्वरूप होते व या सर्व घटनांच्या पार्श्वभूमीमध्ये, एका समाजवादी वा समाजवादी समान असणाऱ्या क्रांतीचा धोका वा धमकी होती. या १८४८ ते १८५१ च्या कालखंडाने ज्याच्यामध्ये समाजवादी प्रभावाचा पगडा होता त्या कामचलाऊ सरकारचा तात्पुरता प्रभाव पाहिला; नंतर घटना-समिती आणि पॅरिसचे नागरिक यांच्यातील लढा पाहिला आणि त्यानंतर (प्रजासत्ताकाचा पुरस्कार करणाऱ्या राजसत्तावादी पक्षाचे बहुमत असलेल्या) कायदे-मंडळाचा ज्याला एकाधिकारी साम्राज्याची पुनःस्थापना करायची होती त्या सार्वत्रिक मतदानाने निवडलेल्या राष्ट्राध्यक्षाशी झालेला लढा पाहिला.

दुसऱ्या शब्दात सांगायाचे तर १८४८ ते १८५१ या कालावधीमध्ये फ्रान्सला अशा एका राजकीय संघर्षाचा अनुभव आला की जो एकोणिसाव्या शतकाच्या इतिहासातील दुसऱ्या कोणत्याही घटनेपेक्षा विसाव्या शतकातील राजकीय संघर्षांशी जास्त साम्य दर्शवितो. वस्तुतः या कालखंडात, विसाव्या शतकात ज्यांना फॅसिस्ट, काहीसे उदारमतवादी

लोकशाहीचे पुरस्कर्ते आणि समाजवादी म्हणून ओळखले जाते त्यांच्यातील त्रि-पक्षीय संघर्ष आपल्याला पहायला मिळतो आणि १९२० ते १९३३ या कालखंडात तो वेमर, जर्मनीमध्ये पुन्हा बघायला मिळतो आणि तो सद्यःकालीन फ्रान्समधे काही प्रमाणात अद्यापिही पहायला मिळू शकतो.

१८४८ सालचे फ्रेंच समाजवादी संपूर्णपणे आजच्या कम्युनिस्टांसारखे नव्हते, १८५० सालचे बोनापार्टचे पक्षपाती हे मुसोलिनीचे फॅसिस्ट वा हिटलरचे नाझी लोक नव्हेत. परंतु, तरीसुद्धा, हे खरे आहे की एकोणिसाव्या शतकातील फ्रान्सच्या राजकीय इतिहासाच्या या कालखंडाने विसाव्या शतकाचे वैशिष्ट्य असणारे राजकीय विरोध आणि त्यांच्या सत्तास्पर्धा यांचे चित्र अगोदरच आपल्या पुढे मांडले होते.

याशिवाय, या स्वाभाविकपणे मनोरंजक असलेल्या कालखंडाची तीन समाजशास्त्रज्ञांनी चर्चा केली आहे, त्याचे विश्लेषण केले आहे आणि त्याच्यावर टीका केलेली आहे. ते तीन समाजशास्त्रज्ञ म्हणजे कोंत, मार्क्स आणि तॉक्व्हील हे होत. या कालखंडातील घटनांबाबत त्यांनी केलेले मतप्रदर्शन त्याच्या सिद्धांतांचे वैशिष्ट्य दाखविते.

ऑग्युस्त कोंतचे प्रतिपादन सगळयांत सोपे आहे. ज्या संस्थांचा तो चिकित्सक, अध्यात्मशास्त्रीय आणि म्हणून बेबंदशाही प्रवृत्तीशी आणि ग्रेट ब्रिटनच्या राजकीय उत्क्रांतीच्या विचित्रपणाच्या आंधळेपणाने केलेल्या पूजेशी संबंध आहे असे मानीत होता त्या प्रातिनिधिक आणि उदारमतवादी संस्थांच्या नाशाने त्याला अगदी खरोखर अत्यानंद झाला होता. त्याच्या तारुण्यातील स्फुटपत्रामध्ये, कोंतने फ्रान्स आणि इंग्लंड यांच्या राजकीय उत्क्रांतीची तुलना केली होती. त्याने लिहिले की इंग्लंडमध्ये, अभिजनशाहीने कॉमन्स सभागृह, भांडवलदार आणि सामान्य जनतेशीसुद्धा सख्य केले आणि याप्रमाणे, राजसत्ताक पद्धतीचे प्रभाव अधिकार हळूहळू कमी केले आणि फ्रान्सच्या राजकीय उत्क्रांतीचा क्रम उलटा होता; राजसत्तेने स्वतंत्र परगणे आणि भांडवलदार, यांच्याशी सख्य केले होते आणि याप्रमाणे अभिजनशाहीचा प्रभाव आणि अधिकार कमी केले होते. आता, कोंतच्या दृष्टीने, इंग्लंडमधील लोकसभा सत्तात्मक पद्धती ही अभिजनशाहीच्या प्रभावाचे फक्त एक स्वरूप होती. जिच्या साहाय्याने अभिजनशाही इंग्लंडमध्ये राज्य करीत होती ती संस्था म्हणजे ब्रिटनची लोकसभा ही होती.

याप्रमाणे, कोंतच्या मते, लोक-प्रतिनिधी सत्तात्मक पद्धती ही सर्वत्रांची गरज भागविणारी राजकीय संस्था नसून ती इंग्लंडच्या इतिहासातील फक्त एक अपवाद होती. म्हणून इंग्लंडच्या नक्कलवजा प्रातिनिधिक संस्थांना फ्रान्समध्ये रुजविण्याचा प्रयत्न करणे ही एक मूलभूत ऐतिहासिक चूक ठरेल कारण लोक-प्रतिनिधींच्या सत्तेच्या पद्धतीच्या आगमनासाठी आवश्यक असलेली परिस्थिती तेथे नव्हती. कोंतच्या दृष्टीने, लोक-प्रतिनिधी सभा व

राजसत्ताक पद्धती यांची जोड घालण्याचा प्रयत्न करणे ही एक मूलगामी चूक होती कारण जुन्या राजवटीला जिच्यामध्ये जास्तीत जास्त वाव मिळाला होता त्या राजसत्ताक पद्धतीची फ्रेंच राज्यक्रांती ही शत्रू असलीच पाहिजे. राजसत्ताक पद्धती व लोक-प्रतिनिधी सभा यांची घटना-समितीला आदर्श वाटणारी जोड कोंतला अशक्य वाटत होती कारण साधारणपणे राजकीय संस्थांचे स्वरूप आणि विशेषतः फ्रान्सचा इतिहास यांच्या संबंधीच्या एका तात्त्विक चुकीवर ती जोड आधारित होती.

फ्रान्सच्या इतिहासाच्या नियमाशी सुसंगत असलेल्या केंद्रीकरणाला कोंत अनुकूल होता. कायदे आणि हुकूमनामे यांच्यातील फरक म्हणजे कायद्याच्या प्रांतातील अध्यात्मवाद्यांची एक निरर्थक क्लुप्ती असे मानण्यापर्यंत आणि इतिहासाच्या या स्पष्टीकरणामुळे, जिला तो ऐहिक हुकूमशाही म्हणून संबोधतो तिच्यासाठी फ्रेंच प्रतिनिधी-सभेचे विसर्जन झाले याचाही आनंद होण्यापर्यंत त्याची मजल गेली होती. प्रतिनिधी-सभेतील वाचिवीरांचा किंवा ज्यांना कार्ल मार्क्सने ‘ त्या सभेतील वेडसर विद्रूपता ’ म्हटले असते त्यांचा तिसऱ्या नेपोलियनने एकदाचा कायमचा निकाल लावला याचा कोंतला संतोष वाटला.

या विषयावरील कोंतच्या राजनैतिक व ऐतिहासिक विचारसरणीचा सर्वांत उत्तम नमुना प्रत्यक्षप्रमाणवादी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यासक्रम या ग्रंथाच्या सहाव्या खंडात आहे.

“आमच्या इतिहासाच्या सिद्धांताप्रमाणे, राजपदाच्या भोवती जुन्या राजवटीतील, विविध घटकांच्या अगोदर घडून आलेल्या केंद्रीकरणामुळे, जुन्या संघटनेला कायमची तिलांजली देण्याचा फ्रेंच राज्यक्रांतीचा प्राथमिक प्रयत्न म्हणजे लोकांचे सामर्थ्य आणि दुसऱ्या आधुनिक कालखंडाच्या अंतापासून राजाच्या सत्तेचा अनिर्बंध प्रभाव हेच ज्या राज्यपद्धतीचे एक वैशिष्ट्य झाले होते त्या राज्यपद्धतीतील राजाची सत्ता यांचा प्रत्यक्ष संघर्ष असलाच पाहिजे हे उघड आहे. परंतु, जरी, ज्याची घटका भरत आली होती त्या राजपदाचे प्रत्यक्ष उच्चाटन घडवून आणणे यापेक्षा या प्रारंभीच्या कालखंडामध्ये दुसरे कोणतेहि उद्दिष्ट असणे खरोखर शक्य नव्हते आणि सर्वांत धैर्यवान योजकांनाही सुरुवातीला या उद्दिष्टाची कल्पना करण्याची हिंमत झाली नसती. याच्या उलट घटनेतील तत्त्व--विचार त्यावेळी तरी राजसत्तेच्या तत्त्वाची लोकसत्तेच्या उदयाशी आणि कॅथॉलिक पंथानुवर्ती घटनेची मनाच्या मुक्तीशी गाठ घालण्याचे स्वप्न पाहत होता. चुकीचा मार्ग अनुसरण्याचा पहिला व प्रत्यक्ष पुरावा अशा स्वरूपात जर या असंबद्ध कल्पनारंजनाकडे पाहणे आवश्यक ठरले नसते, तर ते कल्पनारंजन, तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने, किंचितही लक्ष देण्यालायक ठरले नसते. इंग्लंडचे वैशिष्ट्य असणाऱ्या संक्रमणकालीन घटनेच्या दुबळ्या, सार्वत्रिक अनुकरणाच्या पातळीवर ते या आधुनिकीकरणाच्या मूलभूत पुनरुज्जीवनाला आणून बसवून त्याचे खरे स्वरूप बेमालूमपणे झाकून ठेवण्यामध्ये या चुकीच्या मार्गाचा अत्यंत शोचनीय प्रभाव अद्यापिही जाणवतो.”

ज्याला ऑग्युस्त कोंत "सर्वसाधारण चुकीचा मार्ग" म्हणाला होता, तो विसाव्या शतकाच्या मध्यावर अजूनहि प्रचलित आहे कारण "इंग्लंडचे वैशिष्ट्य असणारी संक्रमण-कालीन घटना" म्हणजेच प्रातिनिधिक संस्था, निस्संशयपणे कमी-अधिक यशस्वी प्रमाणात, संपूर्ण जगभर पसरत आहे. जर कोंत आजही जीवंत असता, तर हा चुकीचा मार्ग आणखीन जास्त चुकत चालला आहे असे त्याला आढळले असते.

हा उतारा पुढे चालू ठेवायचा झाला तर,

"घटना-समितीच्या प्रमुख नेत्यांचे राजकीय मनोराज्य खरोखर असे होते आणि फ्रेंच लोकांच्या समाजप्रियतेचे वैशिष्ट्य असलेल्या सर्व प्रवृत्तीशी ते मनोराज्य मूलतः विसंगत असल्यामुळे त्याकाळी शक्य होईल तेवढ्या प्रमाणात त्याला प्रत्यक्ष वास्तवात उतरविण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला".

तर मग, या धोकादायक भ्रमाच्या जलद विकासाला आपला ऐतिहासिक सिद्धांत प्रत्यक्ष-पणे लावण्याचे हे स्वाभाविक स्थान आहे. जरी खास विश्लेषणाची गरज न भासण्याइतका हा भ्रम मूळातूनच अस्पष्ट असला, तरी त्याच्या परिणामांचा गंभीरपणा वाचकाला दाखवून देण्यास भाग पाडतो आणि याशिवाय, मागील दोन प्रकरणांमध्ये आढळणाऱ्या स्पष्टीकरणा-तून वाचकाला स्वतःला, कोणतीही अडचण न भासता, त्या आधाराचा शोध घेता येईल. पुढील वाक्य लक्षात घेता येईल.

"कोणत्या प्रयोगशीलतेच्या मोहाने अशा चुकीच्या वाटेचे स्वरूप ठरविले असले पाहिजे याची कल्पना करण्याचे कार्य कोठल्याही समर्पक राजकीय तत्त्वज्ञानाचा अभाव सोपे करतो आणि ती वाट खात्रीने अगदी अपरिहार्य झाली असली पाहिजे कारण ती त्या थोर मोंतेस्क्यूच्या बुद्धीला पूर्णपणे भुलवू शकली होती."

याच्या थोडे पुढे जाऊन, इंग्लंड व व्हेनिस यांच्या राज्यपद्धतीमध्ये साम्य आहे असे कोंतने सिद्ध केले. त्याच्या दृष्टीने, इंग्लंडमधील लोकसभा सत्तात्मक घटना मूलतः व्हेनिसच्या घटनेपेक्षा निराळी नव्हती आणि व्हेनिसच्या या घटनेचे स्वरूप चौदाव्या शतकाच्या शेवटी पूर्णतया ठरून गेले होते.

"खरोखर असे म्हणता येईल की चौदाव्या शतकाच्या शेवटी आपले विशिष्ट स्वरूप पूर्णपणे पावलेली व्हेनिसची राज्यपद्धती ही त्यानंतर तीन शतकांनी इंग्लंडची शासन-व्यवस्था जे एक निश्चित स्वरूप धारण करणार होती, त्याचा साकल्याने विचार केला तर, त्या शासन-व्यवस्थेशी सर्व बाबतीत व निश्चितपणे जास्तीत जास्त साम्य दर्शविणारी राज्यपद्धती ठरते. या अपरिहार्य साम्याचा उगम दोन्ही समाजातील एका समांतर मूलभूत प्रवृत्तीतून म्हणजे अभिजनशाही घटकाची ऐहिक हुकूमशाहीकडे होणाऱ्या त्या समाजाच्या प्रगतीतून

स्पष्टपणे होतो. हेसुद्धा निर्विवाद आहे की काळाच्या ओघातील फरकामुळे, व्हेनिसच्या राज्यपद्धतीचा प्रकार हा इंग्लंडच्या राज्यप्रकाराच्या मानाने पुष्कळ जास्त पूर्णत्वाला पोहोचला होता, कारण त्याच्यामध्ये केंद्रातील सत्ता आणि लोकांचा पाठिंबा या दोन्ही बाबतीत शासनकर्त्या अभिजनशाहीला खास वर्चस्वाचे पुष्कळ जास्त आश्वासन प्राप्त झालेले होते.

या दोन सारख्याच प्रमाणात संक्रमणकालीन असलेल्या राज्यपद्धतींपैकी दुसरी पद्धती ही राजकीय विघटनाच्या उत्तरकालखंडात उदयाला आली असल्याने पहिली इतक्याच कालावधीपर्यंत टिकल्याचा खोटा दावा करू शकत नव्हती. त्या दोन्हींच्या नियतीच्या तुलनेतील मूलभूत फरक हा व्हेनिसचे स्वातंत्र्य त्याच्या विशिष्ट राज्यपद्धतीच्या अपरिहार्य अवनतीमुळे नाहीसे होणारच होते तर इंग्लंडचे राष्ट्रीयत्व त्याच्या हंगामी घटनेच्या अपरिहार्य व आकस्मिक अंतामध्येही सुखेनैव शाबूत राहिले पाहिजे या सत्यातून दिसून पडतो. प्रत्यक्ष अनुकरणाची एखादी कल्पना वगळता, इंग्लंडच्या राज्यपद्धतीच्या माझ्या ऐतिहासिक आकलनाचे वर्णन करताना जे साम्य सोयीस्कर वाटले त्याचे मूल्य काहीही असो, हे निर्विवाद आहे की घटना घडून गेल्यानंतर, विविध शक्तींच्या काल्पनिक वजनासंबंधी रचलेल्या पोकळ अध्यात्मशास्त्रीय सिद्धांताचा विरोध असतानाही (सत्ता-समतोलाच्या मोंतेस्क्यूच्या कल्पनेला त्याज्य ठरविण्याचा हा प्रयत्न आहे), अभिजनशाही घटकाला आपोआप मिळालेल्या वर्चस्वाने राज्ययंत्रणेचे सर्वत्र लागू पडणारे एकतत्व इंग्लंडमध्ये आणि तसेच व्हेनिसमध्ये मिळवून दिले असले पाहिजे आणि त्या यंत्रणेची खरी गती या विलक्षण समतोलाशी खात्रीने विसंगत असावी.

समान स्वरूपाच्या राज्यपद्धतींच्या या मूलभूत अटीमध्ये इतर दोन अटींची भर घातलीच पाहिजे. त्या अटी फार महत्त्वाच्या आहे. आणि इंग्लंडच्या बाबतीत जास्त वैशिष्ट्यपूर्णसुद्धा आहेत. ज्या जुन्या राजवटीच्या विशिष्ट अस्तित्वाची कालमर्यादा वाढविणे ही ज्या अपवादात्मक पद्धतीची नियती होती, त्या जुन्या राजवटीच्या मूलगामी विघटनाची एक सार्वत्रिक व क्रियाशील प्रवृत्ती अस्तित्वात असतानाही त्या अपवादात्मक पद्धतीला टिकवून धरण्यात या दोन अटींनी मोठे साहाय्य केले होते. पहिलीमधे अँग्लिकन प्रॉटेस्टंट पंथ या संस्थेचा समावेश होतो आणि व्हेनिसचे वैशिष्ट्य असलेल्या कॅथॉलिक पंथाची जात जितक्या चांगल्या तऱ्हेने करू शकली असती त्यापेक्षा जास्त चांगल्या तऱ्हेने अध्यात्मिक सत्तेला कायम गौण स्थान मिळेल अशी खात्रीलायक व्यवस्था त्या प्रॉटेस्टंट पंथाने केली होती. दुसऱ्या पूरक अटीबाबत सांगायचे तर, तिचा इंग्लंडचे खास वैशिष्ट्य असलेल्या राजनैतिक एकाकीपणाच्या प्रवृत्तीशी संबंध येत होता."

याप्रमाणे, व्हेनिसच्या घटने सारखाच इंग्लंडच्याही घटनेला अभिजनशाहीच्या सत्तेचा आधार होता. जर अभिजनशाहीजवळ अशी सत्ता नसती, तर सत्तेच्या समतोलाच्या

आधारावर उभारलेल्या घटनेचा शेवट शासन पंगु करण्यात झाला असता आणि समाज कोलमडून पडण्याचा धोका उद्भवला असता. याशिवाय, दोन अपवादाने आढळगाऱ्या अटींचा फायदा इंग्लंडला मिळाला होता. एक अट म्हणजे अँग्लिकन चर्च होते. त्याचा अर्थ ऐहिक सत्तेपुढे अध्यात्मिक सत्ता गौण ठरणे असा होता आणि दुसरी अट म्हणजे इंग्लंडची समुद्रवलयांकित एकाकी अवस्था होती. तिने त्या देशाच्या सामाजिक वर्गांमध्ये एक प्रकारच्या ऐक्यभावाला वाव दिला आणि त्याच न्यायाने, ती अभिजनशाहीच्या राजवटीला अनुकूल होती.

या सर्वसाधारण सिद्धांताचा परिणाम म्हणून इंग्लंडमधील संस्थांच्या अर्थशून्य अनुकरणाचा आणि लोकसभेच्या तत्त्वाच्या वाचाळ समर्थकांची जी राजवट असावी असे वाटायाचे तिचा, शेवट एक ऐहिक क्षेत्रातील हुकूमशहा करतो आहे हे बघून कोंत दुःखी झाला नव्हता आणि त्याच्या प्रत्यक्षप्रमाणवादी राजनीतीच्या पद्धती या ग्रंथामध्ये त्याने आपले हे समाधान व्यक्त केले. त्याच्या या ग्रंथाच्या दुसऱ्या खंडाच्या प्रस्तावनेमध्ये, ज्या रशियाच्या झारचे तेव्हाही एक प्रयोगशील ऐहिक हुकूमशहा म्हणून त्याने वर्णन केले त्याला एक पत्र लिहिण्यापर्यंत त्याची मजल गेली आणि त्या पत्रांत त्याने अशी अशा व्यक्त केली की प्रत्यक्षप्रमाणवादी तत्त्वज्ञानाच्या प्रणेत्याला या ऐहिक क्षेत्रातील हुकूमशहाला सूचना देता येतील आणि याप्रमाणे, यूरोपातील समाजाच्या मूलभूत पुनर्रचनेला निर्णायक स्वरूपाचे साहाय्य करता येईल.

प्रत्यक्षार्थवादी पंथामध्ये या झार-समर्पणामुळे पुष्कळशा निरनिराळ्या चळवळींना चालना मिळाली; ऐहिक क्षेत्रातील हुकूमशहाने धरलेल्या तात्पुरत्या चुकीच्या मार्गामुळे, तिसऱ्या खंडात, कोंतचा सूर काहीसा बदललेला होता. क्रिमियन युद्धाचा उल्लेख केला तर असे दिसते की महायुद्धांचे युग ऐतिहासिकदृष्ट्या संपुष्टात आले आहे असे कोंतने स्पष्टपणे म्हटले होते आणि क्रिमियाच्या युद्धाची जबाबदारी त्याने झारवर टाकली असावी असे वाटते. रशियाच्या ऐहिक हुकूमशहाच्या या तात्पुरत्या चुकीच्या मार्गाचा शेवट घडवून आणल्याबद्दल त्याने फ्रान्सच्या ऐहिक हुकूमशहाचे अभिनंदन केले.

जर ऑग्युस्त कोंतच्या भाषेत बोलायचे म्हटले तर, (प्रतिनिधी-सभा) सारख्या संस्थांकडे बघण्याच्या या मनोवृत्तीचा प्रत्यक्षार्थवादाच्या थोर प्रणेत्याच्या वैयक्तिक स्वभाव-वैशिष्ट्याशी अनन्य संबंध नव्हता. (पार्लमेंट) प्रतिनिधी-सभा समान संस्थांची "अध्यात्मवादी (तत्त्वचिंतनाला वाहिलेल्या) वा ब्रिटनची नक्कल" अशा स्वरूपांत निर्भत्सना करण्याची ही सवय अजूनहि टिकून आहे. मूळातून प्रत्यक्षार्थवादी पद्धतीतून प्रेरणा मिळालेले "नवी राजवट" नावाच्या एका प्रकाशनाने पक्षांची आणि लोकसभेची "कपोलकल्पित कथा" आणि खरा फ्रान्स यांच्यातील विरोध दाखविलेला असतो. वस्तुतः या समालोचनेचे लेखक फार

हुशार असतात. आपण ज्यांच्याशी परिचित आहोत ते पक्ष आणि लोकसभा यांच्यापेक्षा दुसऱ्या एका प्रतिनिधित्वाच्या पद्धतीच्या शोधात ते आहेत. कोंतला प्रतिनिधित्वाची पद्धती संपूर्णपणे नाहीशी करावयाची नव्हती, पण अंदाजपत्रकाला मान्यता देण्यासाठी तीन वर्षांनी एकदा विधिमंडळाची बैठक भरविणे त्याला पुरेसे वाटत होते.

तर मग, ऑग्युस्त कोंतचे वैशिष्ट्य दाखविणारी मूलभूत मनोवृत्ति येथे आढळते आणि तिचा समाजशास्त्राच्या प्रारंभीच्या प्रेरणेशी संबंध होता असे दिसते. जशी कोंतने त्याची कल्पना केली होती आणि जसे दुर्खैमने त्याला व्यवहारात उतरविले होते त्या समाजशास्त्राने राजकीय नव्हे तर सामाजिकतेला आपले वैचारिक केंद्र मानले. परंतु, सामाजिक पैलूपुढे राजकीय पैलूला दिलेले गौण-स्थान हे "मूलभूत सामाजिक वास्तवते"साठी पार्लमेंटच्या केलेल्या अवमूल्यनांतून व्यक्त होते. "समाजशास्त्र" या शब्दाच्या प्रणेत्याला जी उदासीनता पार्लमेंटसारख्या संस्थाबद्दल वाटत होती तशीच शत्रुत्व वा तिरस्कार यांच्या छटेची भर पडलेली उदासीनता दुर्खैमलाहि वाटत होती. सामाजिक बाबीत, व्यवसायातील नैतिकतेच्या प्रश्नांमध्ये आणि व्यावसायिक संघटनांच्या पुनर्रचनेमध्ये त्याला इतर सर्व प्रश्नापेक्षा जास्त स्वारस्य वाटत होते; जे पार्लमेंटमध्ये चालले होते ते जरी तिरस्करणीय नाही तरी गौण स्वरूपाचे त्याला वाटत होते.

वातावरणांत बदल होण्यासाठी लेखक बदलला पाहिजे म्हणून तॉक्‌विलचा विचार करता येईल.

तॉक्‌व्हीलच्या सर्वसाधारण मनोवृत्तीतून आपल्याला हे कळते की ज्याचे ऑग्युस्त कोंतने चुकीचा मार्ग म्हणून वर्णन केले, नेमके त्यालाच तो क्रांतीचा मोठा प्रकल्प मानीत होता. वस्तुतः घटनासमितीच्या अपयशाबद्दल म्हणजेच ज्यांना प्रातिनिधिक संस्था आणि राजसत्ताक पद्धति यांना एकत्र आणायचे होते त्या भांडवलदारी सुधारकांच्या अपयशाबद्दल तॉक्‌व्हीलला खेद वाटला. आपल्याला याशिवाय हेहि माहित आहे की ज्या प्रशासनातील विकेंद्रीकरणाकडे समाजशास्त्रज्ञाच्या सार्वभौम तिरस्काराने कोंत बघत होता त्याला अगदी मूलभूत स्वरूपाचे जरी नाही तरी ते महत्वाचे असल्याचे तॉक्‌व्हील मानीत होता. आपल्याला हेहि ठाऊक आहे की ज्यांना गंभीरपणे परीक्षण करण्याच्या योग्यतेचे नसल्याचे ठरवून कोंतने काही ओळीतच उडवून लाविले त्या घटनावाद्यांच्या अध्यात्मवादी योजनांशी तॉक्‌व्हीलचा प्रत्यक्ष संबंध येत होता.

१८४८ च्या राज्यक्रांतीच्या जास्त विवक्षित बाबीकडे वळले असता सर्वप्रथम आपल्याला हे विसरता येणार नाही की तॉक्‌व्हीलचा सामाजिक दर्जा कोंम्तपेक्षा एकदमच निराळा होता. कोंत एकोल पॉलितेक्निकमध्ये पर्यवेक्षक होता; या कामासाठी मिळणाऱ्या अल्प वेतनावर त्याला दीर्घकाळपर्यंत जगावे लागले; त्याने ही नोकरी गमावली; नंतर

त्याच्या प्रत्यक्षार्थवादी अनुयायांच्या अनुदानांवर तो जगला. एक एकांडा विचारवंत असूनही, त्याने ज्याचा तो भविष्यवेत्ता आणि आद्य धर्मगुरू होता त्या मानवतेच्या धर्माचे प्रवर्तन केले. ही एक विलक्षण परिस्थिति होती आणि तिने त्याच्या विचारांच्या अभिव्यक्तीला घटनांच्या जटिलतेला प्रत्यक्षात न शोभणारे एक आत्यंतिक स्वरूप अपरिहार्यपणे दिले.

१८४८ च्या त्याच कालखंडामध्ये फ्रान्सच्या सरदारवर्गातील जुन्या कुटुंबाचा वंशज असलेला ॲलेक्सी द तॉक्व्हील हा लुई फिलिप्पेच्या राजवटीतील विधिमंडळाचा ला मॉंशे या ठिकाणाहून निवडलेला सभासद होता. जेव्हा १८४८ ची राज्यक्रांति सुरू झाली तेव्हा तो पॅरिसमध्ये होता. ऑग्युस्त कोंतसारखे न वागता, तो आपल्या निवासस्थानांतून बाहेर पडला. तो रस्त्यावर चालला; त्याच्याभोवती जे काही घडत होते त्या दृश्यामुळे त्याच्या मनात काही भावना जागृत झाल्या. नंतर, जेव्हा घटना-समितीच्या निवडणुकांची वेळ जवळ येऊन ठेपली, तेव्हा तो त्याच्या मतदारसंघात (ला मॉंशेला) परत आला आणि प्रचंड बहुमताने निवडून आला. या प्रमाणे, तो घटना-समितीचा सभासद झाला. आणि त्याने एक महत्वाची भूमिका बजावली कारण ज्या समितीने दुसऱ्या प्रजातंत्राची घटना तयार केली तिच्यामध्ये तो होता.

शेवटी, १८४९ च्या मे महिन्यामध्ये जेव्हा लुई बोनापार्ट (जो पुढे तिसरा नेपोलियन होणार होता) प्रजातंत्राचा अध्यक्ष होता, तेव्हा ऑदिलॉं बॅरॉच्या पुनर्घटित मंत्रिमंडळामध्ये परराष्ट्रव्यवहार खात्याचा मंत्री या नात्याने त्याचा समावेश करण्यात आला. १८४९ च्या नोव्हेंबर महिन्याच्या सुरुवातीपर्यंत, पाच महिने तो परराष्ट्र-व्यवहार मंत्री होता आणि त्यानंतर प्रजातंत्राच्या अध्यक्षाने, लुई बोनापार्टने, ते मंत्रि-मंडळ बरखास्त केले. त्यापूर्वी या मंत्रिमंडळाने आपला कल पूर्णपणे लोकसभेच्या बाजूने असल्याचे दाखवून दिले होते. त्या मंत्रिमंडळांत लुई फिलिप्पेला प्रतिकूल असणाऱ्या राजवंशातील विरोधकांचे म्हणजे वैराग्यामुळे प्रजातंत्रवादी झालेल्या उदारमतवादी राजसत्तावादी पक्षाचे वर्चस्व होते कारण राजसत्तेची पुर्नस्थापना त्याकाळी अशक्य होती.

म्हणून या कालखंडांत तॉक्व्हील हा मुळातून राजसत्तेचा पक्षपाती असूनहि त्या काळी पुराणमतवादी प्रजातंत्राच्या बाजूचा झाला होता कारण कायदेशीरपणे राजपदावर हक्क सांगणारा राजवंश वा ऑर्लिएन्स येथील राजवंशाची शाखा या दोन्हीपैकी एकालाही राजपद पुन्हा मिळवून देण्याची शक्यता नव्हती; परंतु, त्याच वेळी जिचा पुढील संभाव्य धोका त्याच्या लक्षात आला होता त्या राजसत्तेला–जिला तो अक्करमाशाचे राज्य असे नाव देत असे तिला–तो प्रतिकूल होता. ही अक्कलरमाशांची राज्यसत्ता म्हणजे लुई बोनापार्टचे साम्राज्य होते. ज्या दिवशी, फ्रेंच लोकांच्या एका प्रचंड बहुसंख्येने, प्रजातंत्र पक्षाचा सेनापती

आणि भांडवलशाही रक्षणकर्त्या कॅव्हेनॅकला मते न देता, ज्या लुई बोनापार्टला त्याचे नाव, त्याच्या काकाची प्रतिष्ठा आणि काही हास्यास्पद साहसी कृत्ये यांच्यापेक्षा जास्त काहीही अनुकूल नव्हते त्याला,.... पाठिंबा दिला तेव्हापासूनच तिच्या आगमनाचे चाणाक्ष निरीक्षकांनी अनुमान केले होते. तर मग ही तॉकूव्हीलच्या पुढे ठाकलेली परिस्थिति होती. त्याची प्रतिक्रिया काय होती ?

२४ फेब्रुवारीला म्हणजे राज्यक्रांतीच्या दिवशी तॉकूव्हीलची प्रतिक्रिया जवळजवळ नैराश्याची, हताशपणाची होती. आपल्याला तिचे कारण माहीत आहे. तॉकूव्हील हा उदारमतवादी सनातनी, पण तात्पुरता वैराग्यामुळे लोकशाही आधुनिकता स्विकारायला तयार होता आणि बौद्धिक, खाजगी आणि राजकीय स्वातंत्र्यात त्याला इतर कशाहिपेक्षा जास्त स्वारस्य होते. त्याच्या दृष्टीने, ही स्वातंत्र्ये प्रातिनिधिक संस्थामध्ये साकार झाली होती आणि स्वातंत्र्याच्या जतनासाठी क्रांती प्रतिकूल असतात असे तो मानीत होता; त्याची खात्री पटली होती की जसजसा क्रांतींचा संवेग वाढू लागतो तसतशा त्या स्वातंत्र्याच्या जतनाची शक्यता कमी कमी करू लागतात.

"ॲलेक्सी द तॉकूव्हीलच्या आठवणी" या नांवाच्या एका अत्यंत चित्तथरारक पुस्तकात तॉकूव्हीलच्या या घटनाबाबतच्या प्रतिक्रिया आढळतील. हे एकच पुस्तक असे आहे की जे तॉकूव्हीलने सर्व घटनांचे ज्ञान असूनही टोपण नावाने लिहीले. सतत विचार करून आणि सुधारणा करून तॉकूव्हीलने त्याच्या ग्रंथांचे लेखन आणि पुनर्लेखन केले. परंतु, १८४८ सालच्या घटनांच्याबाबतीत त्याच्या स्वतःच्या खाजगी समाधानासाठी त्याने त्याच्या आठवणी घाईगडबडीने लिहून काढल्या आणि त्यामध्ये कौतुकास्पद स्पष्टपणे त्याने स्वतःचे विचार व्यक्त केले कारण त्याने त्याच्या प्रकाशनाला मनाई केली होती. त्याच्या समकालीनांपैकी पुष्कळाबद्दल त्याने संयम न बाळगता मते व्यक्त केली आणि त्या थोर नाट्यांतील, तसेच इतिहासाच्या पडद्याच्या आड असणाऱ्या नटांच्या खऱ्या भावनाबद्दल बहुमूल्य पुरावा त्या मतातून मिळतो.

सर्वप्रथम, ज्यामध्ये त्याने स्वतः पाहिलेल्या क्रांतीबद्दलच्या त्याच्या प्रतिक्रियांचा गोषवारा सांगितला आहे तो हा उतारा आहे.

"३० जुलै १८३० रोजी पहाटे, व्हर्सेल्स शहराच्या थोड्याशा बाहेर असलेल्या वृक्षाच्छादीत रुंद रस्त्यावर, राजचिन्हांकित ढालींची मोडतोड झालेली, मंदगतीने जाणारी, हिंदुस्थानी ओळीने चालणारी, स्मशानयात्रेची आठवण करून देणारी दहाव्या चार्ल्स राजाची वाहने मला दिसली होती आणि त्या दृश्याकडे बघून मला माझे अश्रू आवरणे शक्य झाले नाही. या वेळी (इ. स. १८४८ मध्ये) माझी मते निराळ्या प्रकारची पण जास्त कडक होती. दोन्ही क्रांतींनी मला दुःखच दिले होते; परंतु, गेल्या क्रांतीच्या

आठवणी किती जास्त कडवट होत्या ! शेवटपर्यंत, दहाव्या चार्ल्सबद्दल वंशपरंपरेने चालत आलेले थोडेसे प्रेम मला वाटत होते; परंतु, जे मला प्रिय होते त्या अधिकारांचे उल्लंघन केल्यामुळे त्या राजाचे पतन झाले आणि त्याच्या पतनामुळे माझ्या देशाच्या स्वातंत्र्याचा अस्त न होता त्याचे पुनरुज्जीवन होईल अशी मला पुरेपूर आशा वाटत होती. परंतु आता हे स्वातंत्र्य मृत झाल्यासारखे दिसते; जे राजपुत्र पळून जात होते ते माझे कोणीच नव्हते परंतु मला प्रिय असलेले ध्येय नाहीसे झाले असे मला वाटले.

जसजसे ज्या समाजातील स्वातंत्र्य वाढू लागले तसतसा त्या समाजाचा थोरपणा आणि समृद्धी यासुद्धा वाढू लागल्यासारख्या वाटत होत्या, त्या समाजामध्ये माझ्या तारूण्यातील सर्वांत जास्त चांगला काळ गेला होता; धर्म, रीतिरिवाज आणि कायदा यांनी बंधनांत ठेवलेल्या एका संतुलित, नियमबद्ध स्वातंत्र्याची कल्पना मी केली होती; या स्वातंत्र्याच्या आकर्षणांचा माझ्यावर प्रभाव पडला होता; ते स्वातंत्र्य माझे जीवन व्यापून टाकणारी अनन्य भावना झाले होते; मला वाटले की त्याच्या अभावाबद्दल माझे कधीही सांत्वन होणार नाही आणि ते पुन्हा परत मिळण्याच्या सर्व आशा मी सोडून दिल्या पाहिजेत.

दुसऱ्या उताऱ्यात एकदा संध्याकाळी घरी परत आल्यावर त्याच्यासारखा व अकादेमीचा सभासद असलेला ॲम्पीयर कसा भेटला हे तो सांगतो. तॉक्व्हील सांगतो की ॲम्पीअर हा एक नमुनेदार साहित्यिक होता; त्याला राज्यक्रांतीने आनंद झाला होता आणि ती क्रांती त्याच्या आदर्शाशी सुसंगत होती असे त्याला वाटत होते. सुधारणेचे पक्षपाती गिझोसारख्या प्रतिगाम्यांपेक्षा संख्येने जास्त होते; राजसत्ताक पद्धती कोलमडत होती आणि दूर क्षितिजावर ॲम्पीयरला समृद्धी आणि प्रजातंत्र यांचे दृश्य दिसत होते. तॉक्व्हीलच्या म्हणण्यानुसार, त्या प्रासंगिक विषयावर ॲम्पीयर आणि तॉक्व्हील यांनी गरमागरम चर्चा केली, तो विषय असा होता : क्रांति ही सुखपर्यवसायी की दुःखपर्यवसायी घटना होती ?

हे सांगण्याची गरज नाही कीं पुष्कळ वर्षांनंतर लिहितांना, १८४० सालची राज्यक्रांती ही दुःखपर्यवसायी घटना होती अशी तॉक्व्हीलची कधीही नव्हती तेवढी खात्री पटली होती. या दृष्टिकोणातून पाहता, त्याला दुसरा कोणताही निर्णय घेता येणे शक्य नव्हते कारण १८४८ च्या क्रांतीचा शेवट एका अंशतः कायदेशीर, उदारमतवादी आणि नेमस्त राजसत्तेची जागा ज्याला ऑग्युस्त कोंत एक ऐहिक हुकुमशहा म्हणाला, ज्याला तॉक्व्हीलने अक्करमाशी राजसत्ता असे नांव दिले आणि ज्याला जास्त साधारणपणे एक एकाधिकार-शाही साम्राज्य म्हणून ओळखण्यात येते त्याने घेण्यांत झाला. यावर विश्वास बसणे कठिण आहे कीं राजकीय दृष्टिकोनातून पाहता, लुई बोनापार्टची कारकीर्द लुई फिलिप्पी आणि त्याचे वारसदार यांच्या कारकीर्दीपेक्षा जास्त चांगली होती; परंतु येथे हे सांगण्याची गरज

नाही कीं येथे वैयक्तिक आवडीनिवडीच्या छटा पडलेल्या मतांशी आपला संबंध येतो आहे. आजलाही फ्रान्समधील इतिहासाच्या क्रमिक पुस्तकात तॉक्व्हीलच्या निराशाजनक संशयवादापेक्षा ॲम्पीयरचा उत्साह जास्त चांगला रंगविला जातो. कांहीही परिणाम झाले तरी क्रांतिबद्दल वाटणारा उत्साह आणि अशा उलथापालथीच्या अंतिम परिणामाबद्दल संशय या फ्रेंच बुद्धिजीवींच्या दोन वैशिष्ट्यपूर्ण मनोवृत्ती आजलाही टिकून आहेत आणि पुढल्या पिढीतही अजून टिकून राहतील.

क्रांतीच्या कारणांचे स्पष्टीकरण देण्याचा तॉक्व्हीलने प्रयत्न केला. सर्वात नमुनेदार उतारा त्याच्या नेहमीच्या पद्धतीने लिहिलेला आहे. त्या प्रकारच्या सर्व मोठ्या घटनाप्रमाणेच सर्वसाधारण स्वरूपाच्या कारणांतून क्रांति उत्पन्न झाली आणि जणु काही अपघातांतून ती पूर्ण झाली. सर्वसाधारण कारणांतून तिचा अपरिहार्यपणे शोध घेणे हे निव्वळ अपघातांना तिचे कारकत्व देण्याइतकेच उथळपणाचे ठरेल.

निर्मम अपरिहार्यता वा अपघातांची मालिका या दोन्हींपैकी एकीलाही पूर्ण कारकत्व न देणे हें मत तॉक्व्हीलच्या ऐतिहासिक समाजशास्त्राचे एक वैशिष्ट्य आहे. सर्वसाधारण स्वरूपाची कारणे आहेत, परंतु, अशी, अशी दुय्यम स्वरूपाची घटना निराळी असती, तर जी एखादी विशिष्ट घटना निराळ्या तऱ्हेने घडली असती तर तिचे कारण सांगण्याला ही सर्वसाधारण स्वरूपाची कारणे पुरेशी नाहीत.

सर्वसाधारण स्वरूपाच्या कारणांचे तॉक्व्हीलकृत विश्लेषण असे आहे.

" जिच्यामुळे गेल्या तीस वर्षांत पॅरिस हे शहर फ्रान्समधील प्रक्रिया मालाच्या उत्पादनाचे एक प्रमुख शहर झाले होते आणि जिच्या आकर्षणामुळे त्या शहराच्या तटबंदीमधे एका संपूर्णपणे नव्या कामगार-संख्येचा उदय झाला होता (आणि तटबंदी बांधण्याच्या कामामुळे सध्या हातांत काम नसलेल्या आणखी एका कामगारवर्गाची त्याच्यामध्ये भर पडली होती), त्या औद्योगिक क्रांतीचा या समुदायाला जास्त जास्त भडकाविण्याकडे कल होता. या चिथावणीमधे या समुदायामधे हळुहळू पसरणाऱ्या मत्सर या लोकशाहीतील आजाराची आणि मानवी दुःख हे दैवाचे काय नसून कायद्यांचा परिणाम आहे आणि समाजाची परिस्थिती बदलल्याने दारिद्र्याचे उच्चाटन करणे शक्य आहे असे नुकत्याच उदयाला येणाऱ्या आणि सिद्ध करू पाहणाऱ्या राजकीय सिद्धांताची भर घाला. . . "

सामाजिक विषमता या ईश्वर-निर्मित शाश्वत व्यवस्थेचा भाग आहेत किंवा निदान त्याच्या युगामधे तरी, त्याच्या काळामधे, या विषमतांचे निर्मूलन करणे अशक्य आहे असा विचार करणारी मूलतः पुराणमतवादी असलेली उदारमनस्क व्यक्ती आपल्याला येथे पहायला मिळते.

"शासक-वर्ग आणि विशेषेकरून त्याचे नेते यांच्याबद्दल जो तिरस्कार वाटत होता आणि तो तिरस्कार इतका सर्वसाधारण आणि इतका दृढमूल होता की जी सत्ता उलथून पाडली जात होती तिला टिकवून ठेवण्यामधे ज्यांना जास्तीत जास्त स्वारस्य होते त्यांचीही प्रतिकारशक्ती त्या तिरस्कारामुळे लुळी पडली होती. . ."

जे फ्रान्समध्ये राज्यकर्ते आहेत त्याच्याबद्दल तिरस्कार वाटणे ही प्रत्येक राजवटीचा अंत होण्याच्या वेळी नियमितपणे घडणारी घटना आहे आणि अनेक फ्रेंच राज्यक्रांतींच्या सापेक्षतः रक्तहीन स्वरूपाचे ती स्पष्टीकरण देते, कारण एकंदरीने विचार करता, राजवट तेव्हाच पडते की जेव्हा कोणालाच इतःपर तिच्यासाठी लढण्याची आवश्यकता वाटत नाही. थोड्याच वर्षापूर्वी म्हणजे इ. स. १८४८ नंतर ११० वर्षांनी या प्रकारची जास्त विकसित स्वरूपांतील एक घटना आपण पाहिली. जे फ्रान्सचे शासन करतात ते राजकीय वर्ग वेळोवेळीं इतक्या व्यापक प्रमाणांवर तिरस्कारास्पद होतात कीं ज्या लोकांजवळ स्वतःचे संरक्षण करण्यासाठी सर्वांत जास्त सबळ कारण असते त्यांनाच तो तिरस्कार पांगळे करून टाकतो.

"ज्याने संपूर्ण क्रांतिकारी चळवळीला पॅरिसवर पकड बसविणे आणि राज्ययंत्रावर कब्जा मिळविणे या पातळीवर आणून ठेविले ते केंद्रीकरण आणि शेवटी, ज्याने साठ वर्षापेक्षाही कमी कालावधीमध्ये, बारीकसारीक दुय्यम दर्जाच्या उलथापालथींच्या संख्येची मोजदाद न करताही, सात मोठ्या क्रांत्यांचा धक्का सहन केला होता त्या समाजाच्या दोलायमान अवस्थेतील, संस्था, विचार, माणसे आणि चालीरीती या सर्व गोष्टी. ही ती सर्वसाधारण स्वरूपाची कारणे आहेत की ज्यांच्याशिवाय फेब्रुवारीतील क्रांती होणे अशक्य झाले असते."

त्या क्रांतीला साहाय्यक ठरलेले प्रमुख अपघात असे होते. ज्यानी सुधारणा सुचवितांना दंगे घडवून आणले त्या राजवंशोत्पन्न विरोधकांचे तीव्र मनोविकार; प्रारंभी अति-हिंसक आणि नंतर एकदम मिटवून टाकलेल्या या दंगलीची मुस्कटदाबी; जुन्या मंत्री मंडळाचे अचानक झालेले विसर्जन, त्यामुळे सत्ता-संचालनाच्या सूत्रांत अचानकपणे पडलेला खंड आणि त्यांच्या झालेल्या गोंधळामुळे, नव्या मंत्र्याना या सत्ता-सूत्रांवर पुनश्च ताबा मिळविणे वा त्यांना पुन्हा एकत्र आणणे हे शक्य न होणे..., मंत्री मंडळामध्ये बदल होत असताना फ्रान्समधील एक राजवट कोसळते असे घडते. चौथ्या प्रजातंत्राप्रमाणे, लुई फिलिप्पेच्या राजवटीच्या बाबतीतही हेंच घडले.

"... जे ते उलथून पाडण्याइतके प्रबळ होते त्याची पुनस्थापना करण्यामध्ये दुबळे ठरलेल्या या मंत्र्यांच्या चुका आणि त्यांच्या मनाच्या व्यथा; सेनापतीची धरसोड, ज्याच्याजवळ वैयक्तिक सामर्थ्य वा लोकप्रियता होती अशा राजपुत्रांचा अभाव, आणि या सर्वांवर

ताण म्हणजे ज्याची आगाऊ कल्पना करणे शक्य नव्हते आणि जे क्रांतीने सिद्ध केले असले तरी अद्यापिही जवळजवळ अविश्वसनीय वाटते ते राजा लुई-फिलिप्पेचे वार्धक्यातील मनोदौर्बल्य, त्याचा दुबळेपणा."

ज्याचा इतिहासातील निर्मम नियतीवादावर वा अपघातांच्या मालिकेवर विश्वास नाही. अशा एका समाजशास्त्रज्ञाचे वैशिष्ट्य दाखविणारे क्रांतीचे हे एक प्रकारचे विश्लेषणात्मक, ऐतिहासिक स्वरूपाचे वर्णन आहे. मोंतेस्क्यूच्या बाबतीत त्याचे आकलन होईल असे स्वरूप मोंतेस्क्यूला इतिहासाला द्यावयाचे होते आणि तॉक्व्हीललाही तेच करायचे होते. इतिहासांत जे घडले ते त्याच्यापेक्षा निराळ्या स्वरूपांत घडूच शकले नसते हे दाखवून देणे नव्हे तर जे, जणु कांही, इतिहासाचे जाळे विणतात त्या सर्वसाधारण आणि दुय्यम स्वरूपाच्या कारणांचा शोध घेणे म्हणजे इतिहासाला आकलन होण्याजोगे स्वरूप देणे होय.

१८४८ च्या राज्यक्रांतीबद्दल सांगायचे तर, प्रारंभी तिचे स्वरूप समाजवादी होते असा तॉक्व्हीलचा समज होता, परंतु, ज्यावेळी तो राजकीयदृष्ट्या उदारमतवादी होता त्याचवेळी सामाजिकदृष्ट्या तो पुराणमतवादी होता म्हणून ज्यानी मूर्खपणाच्या सहन होण्याजोग्या मर्यादा ओलांडल्या होत्या असे त्याला वाटत होते (या बाबतीत तो कार्ल मार्क्सशी सहमत होता) त्या हंगामी सरकारच्या समाजवादी सभासदांचे त्याने फार कठोरपणे मूल्यमापन केले. कांही प्रमाणात कार्ल मार्क्ससारखी सुद्धा, निव्वळ एक निरीक्षक या नात्याने, तॉक्व्हीलने अशी नोंद केली कीं फेब्रुवारी १८४८ पासून ते मे महिन्यामधील घटना समितीच्या बैठकीपर्यंत, समाजवाद्याचा पॅरिसमध्ये आणि तसेच संपूर्ण फ्रान्समध्ये बराच प्रभाव होता. परंतु या प्रभावाचे त्यांनी कांय केले? तो प्रभाव भांडवलदार व बहुसंख्य शेतकरी यांना घाबरवून टाकण्याइतका होता, पण त्यांना स्वतःला सत्तेचे एखादे स्थान मिळवून देण्याला पुरेसा नव्हता.

वस्तुतः—आणि हा आणखीन एक असा मुद्दा आहे की ज्याबाबत तॉक्व्हील मार्क्सशी सहमत होता—१८४८ च्या क्रांतीच्या समाजवादी नेत्यांना फेब्रुवारी ते मे या महिन्यामध्ये लाभलेल्या अनुकूल परिस्थितींचा आपल्या फायद्यासाठी कसा उपयोग करून घ्यावा हे माहीत नव्हते. घटना समितीच्या बैठकीच्या सुरुवातीपासूनच त्यांना हे माहीत नव्हते कीं त्यांना क्रांतीचा खेळ किंवा घटनात्मक शासनाचा खेळ खेळायचा होता आणि निर्णायक क्षणीं, त्यांनी त्यांच्या सैन्याची जबाबदारी झटकून टाकली कारण जून महिन्याच्या त्या भयानक काळांत, पॅरिसच्या कामगारांनी, नेतृत्वहीन अवस्थेत, एकाकी लढा दिला.

समाजवादी नेता आणि जून महिन्यातील दंगेखोर यांना दोघांनाही तॉक्व्हील अत्यंत कडवेपणाने प्रतिकूल होता. परंतु त्याच्या प्रतिकूल मताने त्याला आंधळा केले नव्हते. एका बाजूला, खड्या सैन्याच्या विरुद्ध लढतांना पॅरिसच्या कामगारांनी दाखविलेले असामान्य

धैर्य त्याच्या लक्षात आले होते आणि समाजवादी नेत्यांची जी अपकीर्ती झाली तिचे स्वरूप कदाचित् तितकेसे स्पष्ट नव्हते असेही तो पुढे म्हणाला.

इतःपर युरोपातील समाजाचा मूलभूत प्रश्न हा सामाजिक प्रश्न राहील हे मार्क्सच्या दृष्टिकोणातून १८४८ च्या राज्यक्रांतीने सिद्ध केले. एकोणिसाव्या शतकांतील क्रांतीचे स्वरूप इतःपर राजकीय राहणार नाही तर ते सामाजिक राहील हें मार्क्सच्या लक्षांत आले होते. स्वातंत्र्य वा ज्याला तो स्वातंत्र्य म्हणत होता त्याच्याबद्दलच्या काळजीने पछाडलेल्या तॉक्‌व्हील दंगे, उठाव वा क्रांत्या यांना महत् अरिष्टे मानीत होता. परंतु त्याला या सत्याची जाणीव होती कीं या घटना कांहीशा समाजवादी स्वरूपाच्या होत्या आणि त्याने अशी भर घातली कीं जर त्या क्षणीं समाजवादी क्रांति घडून येणे हे संशयातीत आहे असे त्याला वाटले, जर खाजगी मालकीच्या तत्त्वाशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही आधारावर स्थापन केलेल्या एका राज्यपद्धतीचे चित्र डोळ्यापुढे आणणे त्याला कठीण भासत होते, तर त्याने सावधपणे असा शेवट केला :

"१८४८ सालच्या समाजवाद्यांबद्दल जो रास्त तिरस्कार वाटत होता त्याच्या ओझ्याखाली समाजवाद दबून राहील कां ? याचे उत्तर आधुनिक समाजाच्या घटनेसंबंधाच्या कायद्यामध्ये, बऱ्याच काळानंतर, बदल घडून येतील; त्यांच्या अनेक प्रमुख भागामध्ये तसा तो अगोदरच घडून आला आहे हे होऊ शकते. परंतु, त्या कायद्यांचा पूर्णपणे नाश कधीतरी होईल आणि त्यांची जागा दुसरे कायदे घेतील का ! हे सहज शक्य वाटत नाही. कारण—जगाची पूर्वीची स्थिती आणि आपल्या काळचे जग यांचा तितका जास्त तपशीलवार विचार केला आणि नुसते कायदेच नव्हे तर कायद्यांची तत्त्वे या पृथ्वीतलावरील मालमत्तेच्या हक्कांनी आताही धारण केलेली आणि त्यांची टिकून राहिलेली विविध स्वरूपे यांचाही विचार केला तर असे दिसते की, ज्यांना आपण आवश्यक संस्था असे नांव देतो त्या संस्था आपल्याला त्यांचा सराव झालेला आहे त्याच्यापेक्षा जास्त दुसऱ्या कोठल्याही स्वरूपाच्या नसतात आणि सामाजिक घटनेच्याबाबतीत, निरनिराळ्या समाजामध्ये राहणारे लोक कल्पना करायला तयार असतात त्याच्यामानाने तिच्यातील विविधतेच्या शक्यतेचे क्षेत्र बरेच जास्त विस्तृत असते."

जून महिन्यातील दिवसांच्या वर्णनानंतर, दुसऱ्या प्रजासत्ताकाची घटना तयार करण्याचा वृत्तांत, दुसऱ्या ऑदिलॉं बॅरॉ मंत्रीमंडळातील त्याचा सहभाग आणि विधानसभेतील राजाच्या सत्तेला अनुकूल असलेले बहुमत आणि साम्राज्याची पुनर्स्थापना करण्याची खटपट करतो अशी ज्याच्याबद्दल त्यांना संशय वाटत होता तो राष्ट्राध्यक्ष या दोघांच्याही विरुद्ध प्रथमतः उदारमतवादी राजसत्तेला अनुकूल असून नंतर प्रजातंत्रवादी झालेल्यांनी दिलेला लढा या विषयाला तॉक्‌व्हीलच्या "आठवणींचा" उर्वरित भाग वाहिलेला आहे. त्याच्या या मनोज्ञ कृतीचा सर्वांत उत्कृष्ट भाग म्हणून लामार्टिनचे शब्दचित्र सुचविता

येईल. त्यांतील महत्त्वाचे वाक्य असे आहे, "ज्या या स्वार्थपरायण आणि महत्त्वाकांक्षेने व्यापलेल्या जगांत मी जगलो त्याच्यामध्ये त्याच्या मनासारखे सार्वजनिक कल्याणाच्या कोणत्याही विचाराच्या बाबतीत इतके रिते मला आढळले असेल असे मला वाटत नाही." आणि अर्थात, लुई बोनापार्टचे बहारदार शब्दचित्र आहेच.

या विषयाचा शेवट करतांना असे वाटते की, मग १८४८ च्या राज्यक्रांतीचे समाजवादी स्वरूप तॉक्व्हीलच्या लक्षात आले होतेच, पण एक मूर्खपणा अशा भाषेत त्याने समाजवाद्यांच्या वर्तुणुकीची निर्भत्सना केली. तो समाजव्यवस्थेच्या बाबतीत भांडवलदारी पक्षाचा होता आणि त्या जून महिन्यातील दिवसांमध्ये, उठाव करणाऱ्या कामगाराविरुद्ध तो लढण्याला तयार होता. या पेचप्रसंगाच्या दुसऱ्या टप्प्यामध्ये, तो एक नेमस्त प्रजातंत्रवादी होता, नंतर ज्याला सद्यःस्थितीवादी प्रजातंत्र म्हणून संबोधण्यात येत असे त्याचा तो पुरस्कर्ता होता आणि त्याचवेळी तो बोनापार्ट–विरोधी होता. त्याचा पराभव झाला, पण त्याला त्याच्या पराभवाचे आश्चर्य वाटले नाही कारण १८४८ च्या राज्यक्रांतीच्या पहिल्या दिवसापासून त्याला असे वाटत होते की स्वतंत्र संस्थांचे काही काळासाठी नष्टचर्य ओढावले आहे; त्याला वाटले की, १८४८ च्या राज्यक्रांतीचा अटळ शेवट एका वा दुसऱ्या प्रकारच्या अधिकारशाहीमध्ये होईल आणि लुई बोनापार्टच्या निवडणुकीनंतर, त्याने साम्राज्याची पुन्हा स्थापना होईल असे अनुमान स्वाभाविकपणेच केले. परंतु ज्याअर्थी, कृती करण्यासाठी आशा वाटून घेणे आवश्यक नाही म्हणून जो उपाय त्याला एकदम सर्वांत जास्त संभाव्य आणि कमीत कमी इष्ट वाटला त्याविरुद्ध त्याने लढा दिला आणि हे मोंतेस्क्यू-पंथांच्या समाजशास्त्रज्ञाचे एक वैशिष्ट्य आहे.

– २ –

१८४८ ते १८५१ हा कालखंड मार्क्सने कोंत वा तॉक्व्हील यांच्यापेक्षा निराळ्या तऱ्हेने घालविला. तो राजपुत्राच्या दुःखी-कष्टी हस्तिदंती मनोऱ्यांत जाऊन बसला नव्हता किंवा घटना-समितीचा वा विधानसभेचा सभासद किंवा ऑदिलाँ नॅरॉचा वा लुई बोनापार्टचा मंत्री यापैकी एकही नव्हता. एक क्रांतिकारी चळवळ्या म्हणून त्याने जर्मनीतील घटनामध्ये भाग घेतला होता, परंतु, तो फ्रान्समध्ये बरीच वर्षे राहिला होता आणि फ्रान्समधील राजकारण आणि क्रांतिकारक यांच्याशी तो सुपरिचित होता. म्हणून तो फ्रान्समधील घटनांचा एक बुद्धीमान साक्षीदार होता; क्रांतीच्या आंतरराष्ट्रीय स्वरूपावर त्याचा विश्वास होता आणि फ्रान्समधील पेचप्रसंगांत आपण प्रत्यक्ष गुंतलो आहोत असे त्याला वाटले.

फ्रान्समधील वर्गकलह, १८४८ ते १८५० व लुई बोनापार्टचा अठरावा ब्रुमेर महिना या दोन पुस्तकात आढळणारी मार्क्सची मते तॉक्व्हीलच्या 'आठवणी' मध्ये आढळणाऱ्या मतासारखीच आहेत.

तॉकूव्हीलप्रमाणेच, ज्यामध्ये पॅरिसचे कामगार एकाकी आणि नेत्यांशिवाय बरेच दिवस लढले ते १८४८ चे दंगे आणि ज्यामध्ये फक्त एका वर्षानंतर ला मॉंटेन्‌च्या लोकसभेमधील नेत्यांनी दंगे सुरू करण्याचा वृथा प्रयत्न केला आणि त्याच्या सैन्याने त्यांना साथ दिली नाही त्या १८४९ च्या दंगली यामधील विरोध त्याच्या डोळ्यात भरला होता. पहिल्या तारखेची नेतृत्वहीन सैन्ये आणि दुसऱ्या तारखेची सैन्याने झिडकारलेले नेते या दोन्ही विरोधावर उभय लेखकांनी भर दिला.

त्या दोघांनाही या सत्याची जाणीव होती की १८४८–५१ या कालखंडातील घटना या फक्त राजकीय दंगलीच्या स्वरूपाच्या अजिबात नव्हत्या, तर त्या एका सामाजिक क्रांतीची पूर्वसूचना देणारी चिन्हे होत्या. तॉकूव्हीलने भीतीने असे लिहिले की इतःपर जे पणाला लागले होते ते म्हणजे समाजाचा संपूर्ण आधार, सर्व मानव-समाजांनी शतकानुशतके ज्यांच्याबद्दल आदर बाळगला ते कायदे होते. मार्क्सने विजयोन्मादाने असे उद्‌गार काढले की ज्याला तो अपरिहार्य मानीत होता ती सामाजिक उलथापालथ घडून येत होती. उदारमनस्क अभिजनशहांची मूल्यांची कसोटी ही क्रांतिकारकांच्या कसोटीपेक्षा निराळी होती, एका अर्थाने अगदी विरुद्ध होती. जे तॉकव्हीलच्या दृष्टीने एक पवित्र मूल्य होते ते राजकीय स्वातंत्र्य, मार्क्सच्या दृष्टीने जुन्या राजवटीतील एका माणसाची अंधश्रद्धा होती. मार्क्सला लोकसभा, तिचे प्रतिनिधी आणि औपचारिक स्वातंत्र्य यांच्याबद्दल आदर नव्हता, इतर सर्वापेक्षा जे एक वाचविण्याची तॉकव्हीलची इच्छा होती, त्याला मार्क्स दुय्यम, कदाचित जे त्याला महत्त्वाचे वाटत होते त्याच्या म्हणजे सामाजिक क्रांतीच्या मार्गावरील एखादा अडथळादेखील मानीत होता.

१७८९ च्या क्रांतीपासून ते १८४८ च्या क्रांतीपर्यंतच्या संक्रमणामध्ये दोघाही लेखकांना एक प्रकारचे ऐतिहासिक तर्कशास्त्र आढळले. तॉकूव्हीलने या सातत्याचे एका सूत्राने स्पष्टीकरण केले; क्रांती चालू आहे. राजसत्तेच्या आणि विशेषाधिकारी वर्गाच्या नाशानंतर, क्रांतीच्या पुढील टप्प्यामध्ये समाजव्यवस्था आणि मालमत्तेची मालकी यांच्या न्याय्यतेबद्दल शंका वाटून घेण्याचा समावेश होता. या सामाजिक क्रांतीमध्ये, तिसऱ्या श्रेणीच्या विजयानंतर, चौथ्या श्रेणीचा उदय मार्क्सच्या दृष्टीला पडला होता. भाषा तीच नाही; पुन्हा एकदा, मूल्य-निर्णय परस्पर-विरोधी आहेत; परंतु मूळपाठांची तुलना करून, या मूलभूत मुद्यावर दोन्ही विचारवंतांचे एकमत होते हे लक्षात येणे अवघड नाही. एकदा पारंपरिक राजसत्ताक पद्धतीचा नाश झाला, एकदा भूतकाळापासून चालत आलेली अभिजनशाही उलथून टाकली, की सामाजिक समतेच्या उद्दिष्टासाठी प्रयत्न करणाऱ्या लोकशाही समतेच्या चळवळीने अद्यापीही तग धरून राहिलेल्या कोणत्याही विशेषाधिकारावर हल्ला केलाच पाहिजे–आणि याचा अर्थ तिने भांडवलदारांच्या विशेषाधिकारावरही हल्ला चढविलाच

पाहिजे असा होतो. दरबारी दर्जे वा सामाजिक श्रेणी या विषमता नाहीशा केल्यानंतर आर्थिक विषमता हे हल्ल्याचे लक्ष्य होते.

तॉकव्हीलच्या मनाला असे वाटे की निदान त्याच्या काळी तरी, आर्थिक विषमतेविरुद्धच्या लढ्याचे, भवितव्य अपयश हेच होते. बहुतेक वेळी, आर्थिक विषमता-सांपत्तिक विषमता—या मानव-समाजाच्या शाश्वत रचनेपासून अविभाज्य आहेत असे त्याने मानले होते असे वाटते. उलटपक्षी मार्क्सला असे वाटले की समाजाच्या पुनर्रचनेतून या आर्थिक विषमता कमी करता येतील किंवा नाहीशा करता येतील.

शेवटी १८४८–१८५१ या कालखंडातील राज्यक्रांतीच्या टप्प्याच्या त्याच्या विश्लेषणांतही मार्क्स आणि तॉकव्हील यांचे एकमत होते. या कालखंडातील फ्रान्समधील घटनांनी समकालीन निरिक्षकांची मते वेधून घेतली होती आणि त्या घटना आजही त्यांना गुंतवून ठेवीत आहे आणि याचे नेमके कारण असे आहे की, आधुनिक समाजातील राजकीय लढ्यांचे वैशिष्ट्य असलेली बहुतेक परिस्थिती काही वर्षांतच फ्रान्सच्या अनुभवाला आली.

पहिला टप्पा २४ फेब्रुवारी १८४८ ते ४ मार्च १८४८ पर्यंत टिकला आणि तेव्हा एका उठावाने राजसत्ता उलथून पाडली आणि हंगामी सरकारांत पुष्कळशा समाजवाद्यांचा समावेश झाला आणि काही महिने त्यांचे शासनावर प्रभावशाली वर्चस्व होते.

घटना-समितीच्या बैठकीने दुसऱ्या टप्प्याची सुरुवात झाली. सर्व देशाने निवडून दिलेल्या या समितीतील बहुमत पुराणमतवादी किंवा प्रतिगामीसुद्धा आणि राजसत्तेचे पक्षपाती होते. यातून प्रामुख्याने समाजवादी असलेले हंगामी सरकार आणि पुराणमतवादी समिती यांतील पहिला संघर्ष निर्माण होऊन त्याचा शेवट जून १८४८ च्या दंग्यामध्ये झाला आणि सार्वत्रिक मतदानाने निवडल्या गेलेल्या पण पॅरिसच्या कामगारांना आपली शत्रू वाटणाऱ्या समितीविरुद्धचे पॅरिसच्या कामगारांचे बंड उद्भवले.

डिसेंबर १८४८ मधील लुई बोनापार्टच्या निवडणुकीने वा मार्क्सच्या मते १८४९ मधील घटना-समितीच्या शेवटाने तिसऱ्या टप्प्याची सुरुवात झाली. प्रजातंत्राच्या अध्यक्षाचा बोनापार्ट घराण्याच्या कायदेशीर हक्कावर विश्वास होता आणि आपण भाग्यविधाता आहोत असाही त्याला विश्वास वाटत होता. दुसऱ्या प्रजासत्ताकाचा अध्यक्ष या नात्याने प्रारंभी राजसत्तेच्या पक्षपात्यांचे बहुमत असलेल्या घटना-समितीशी त्याचा खटका उडाला आणि नंतर जिच्यामध्ये राजसत्तेच्या पक्षपाती पक्षाचे बहुमत होते पण ला मॉंटेन या वामपंथी पक्षाचे दीडशे प्रतिनिधीही होते त्या विधान-सभेशीही त्याचा खटका उडाला.

लुई बोनापार्टच्या निवडणुकीपासून, एक अंतस्थ स्वरूपाचा, अनेक पक्ष असलेल्या संघर्षाची सुरूवात झाली. त्यामध्ये कोणाला राजा मानावे वा राजपदाचीच पुन्हा

स्थापना करावी की करू नये याबद्दल एकमत न होऊ शकणारा राजाचा पक्षपाती पक्ष, त्याला लुई बोनापार्टबद्दल वाटणाऱ्या शत्रुत्वामुळे एका अकूरममाशा राजपदाची पुनर्स्थापना करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या बोनापार्टविरुद्ध, प्रजातंत्राचा रक्षणकर्ता पक्ष झाला. सवंग लोकप्रिय नेतृत्व मिळविण्याचे तंत्र म्हणून ज्याचा पार्लमेंटमधील लोक उल्लेख करतात त्यांचा काही प्रमाणात लुई बोनापार्टने उपयोग केला. लुई बोनापार्टने रचलेल्या व्यूहामध्ये, विसाव्या शतकातील फॅसिस्ट आणि राष्ट्रीय समाजवादी यांच्या वरपांगी समाजवादाची मूलतत्त्वे होती. अठराव्या ब्रुमेर मासातील रक्तहीन क्रांतीमध्ये, विधान सभेने सार्वत्रिक मतदान रद्द करण्याची चूक केली, म्हणून लुई बोनापार्टने घटनेचे उल्लंघन केले, विधान-सभा बरखास्त केली आणि त्याच वेळी, सार्वत्रिक मतदानाची पद्धत पुन्हा सुरू केली.

तॉक्व्हील आणि मार्क्स यांच्यातील एकमताचे मुद्दे ध्यानात घेता, मार्क्सच्या विश्लेषणातील विवक्षित वैशिष्ट्ये कोणती ठरतात? जिला सामाजिक अवस्थापना म्हणता येईल तिच्या भाषेत मार्क्सने राजकीय घटनांचे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न केला. काटेकोरपणे, राजकीय स्वरूपाच्या संघर्षामध्ये सामाजिक गटांच्या तळाशी असलेल्या संघषाचे जणु काही राजकीय पातळीवर दर्शन होते वा ते संघर्ष त्या पातळीला उफाळून येतात हे दाखवून देण्याचा ह्याचा प्रयत्न होता. अगदी स्पष्टपणे तॉक्व्हीलनेही तेच केले; एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यातील फ्रान्समधील संघर्षग्रस्त सामाजिक गटांचे दर्शन त्यानेही घडविले. परंतु जरी, सामाजिक संघर्षांच्या भाषेत त्याने राजकीय संघर्षांचे स्पष्टीकरण केले, तरी राज्यव्यवस्थेची विवक्षितता, निदान पक्षी तिची सापेक्ष स्वायत्तता' त्याने जतन केली होती. १८४८ च्या फ्रान्समधील नाट्यामध्ये, शेतकरी, पॅरिस शहरातील छोटे भांडवलदार, पॅरिसमधील कामगार आणि अभिजनशाहीचे अवशेष हे प्रमुख नट होते. तॉक्व्हीलच्या दृष्टीने नाट्यातील प्रमुख ठरणारी पात्रे मार्क्सच्या दृष्टीने प्रमुख ठरणाऱ्या पात्रांपासून निराळी नव्हती. (इतिहासकारांचा फक्त वर्गांशी संबंध येतो हे तॉक्व्हीलचे विधान सर्वांना माहीत आहेच) परंतु, राजकीय पातळीवरील घटना आणि सामाजिक अवस्थापनातील घटना यांच्यातील तंतोतंत परस्पर-सादृश्य शोधून काढण्याचा मार्क्सने नेहेमीच प्रयत्न केला. समाजशास्त्रीय सिद्धांताच्या बाबतीत आपल्याला जे काय हवे आहे ते म्हणजे या प्रयत्नात तो कोठवर यशस्वी झाला हे होय.

फ्रान्समधील वर्गलढा आणि लुई बोनापार्टचा अठरावा ब्रुमेर महिना या ज्या दोन प्रचार-पत्रिकांचा मी उल्लेख करतो आहे त्या उत्कृष्ट कृती आहेत; पुष्कळशा बाबतीत त्या पुस्तिका त्याच्या टोलेजंग शास्त्रीय पुस्तकांपेक्षा जास्त सखोल आणि समाधानकारक आहेत असे मला वाटते. इतिहासाच्याबाबतीत सूक्ष्म ज्ञान मिळविण्याच्या शक्तीवर चित्त

एकाग्र केल्याने मार्क्सला आपल्या सिद्धातांचा विसर पडला आणि एक निरीक्षक, एक अलौकिक बुद्धिमत्तेचा निरीक्षक या नात्याने त्याने घटनांचे विश्लेषण केले.

सामाजिक अवस्थापनेच्या भाषेत राजकारणाच्या स्पष्टीकरणाचे पहिले उदाहरण देण्यासाठी, फ्रान्समधील वर्गलढा, या पुस्तकांतील एक उतारा मी उद्धृत करेन.

"१० डिसेंबर १८४८ (म्हणजेच लुई बोनापार्टच्या निवडणुकीचा दिवस) हा शेतकऱ्याच्या उठावाचा दिवस होता. फक्त या तारखेपासून शेतकऱ्यांचा फेब्रुवारी महिना सुरू होतो. आडमुठेपणाने धूर्त, लबाडपणे निष्कपट, मठ्ठपणे उदात्त, जाणून बुजून स्वीकारलेली अंधश्रद्धा एक करुणाजनक, प्रहसन एक अक्कल हुशारीने मूर्ख असलेली कालविसंगती, विदूषकपणाचा जगाच्या इतिहासातील एक नमुना आणि प्रगत संस्कृतीतील लोकांना समजण्यासाठी काढलेली एक दुर्वाच्य चित्रमाला अशा प्रतीकांच्या भाषेत क्रांतीकारक चळवळीतील त्यांच्या प्रवेशाचे वर्णन करण्यात आले आणि संस्कृतीमधील रानटीपणाचा जो वर्ग प्रतिनिधि आहे त्याची अचूक लक्षणे या प्रतीकांतून व्यक्त होतात. प्रजातंत्राने आपल्या स्थापनेची घोषणा या वर्गापुढे कर-वसुली करणाऱ्याच्या स्वरूपात केली होती; त्या वर्गाने सम्राटाच्या स्वरूपात आपल्या अस्तित्वाची घोषणा प्रजातंत्रापुढे केली. १७८९ साली नव्याने निर्माण झालेल्या शेतकरीवर्गाचे हितसंबंध आणि कल्पनाशक्ती यांचा सार्थपणे जो प्रतिनिधी होता तो फक्त नेपोलियनच होता. प्रजातंत्राच्या मुखपृष्ठावर त्याचे नाव लिहून त्या वर्गाने देशाबाहेर युद्ध पुकारण्याची घोषणा केली आणि देशामध्ये त्याच्या स्वतःच्या हितसंबंधाची अंमलबजावणी सुरू केली. शेतकऱ्यांच्या दृष्टीने, नेपोलियन ही व्यक्ती नसून तो एक कार्यक्रम होता. झेंडे फडकावीत, नगारे वाजवीत, तुताऱ्या फुंकत, ते मतदान-केंद्रावर चालून गेले आणि जाताना यापुढे कर नको, श्रीमंतांना नष्ट करा, प्रजातंत्र नष्ट करा, सम्राट चिरायु होवो", अशा घोषणा देत होते. सम्राटाच्या मागे शेतकऱ्याचा लढा लपलेला होता. ज्या प्रजातंत्राचा त्यांनी मतदानातून पराभव केला ते श्रीमंतांचे प्रजातंत्र होते."

हा वक्तृत्वपूर्ण लेखनाचा एक उत्कृष्ट नमुना आहे; पण त्याच्यातून काय अर्थ निघतो? या उताऱ्यानंतर येणारे वाक्य आपल्याला त्याच्या विचारांचा सुगावा देते : ज्यानी प्रचलित सरकार उलथून पाडले त्या शेतकऱ्यांची डिसेंबर दहाचा उठाव ही रक्तहीन क्रांती होती.

लुई बोनापार्टच्या निवडणुकीची संभाव्य स्पष्टीकरणे काय आहेत? ठराविकपणे करण्यात येणारे, पारंपारिक स्पष्टीकरण असे आहे. त्यावेळी बहुसंख्य असलेल्या फ्रेंच शेतकऱ्यांनी प्रजातंत्राचा सेनापती, कॅव्हेग्नॅऐवजी सम्राट नेपोलियनच्या खऱ्या वा मानलेल्या पुतण्याला निवडून देणे पसंत केले. एका मानसशास्त्रीय स्पष्टीकरणानुसार, त्याच्या नावामुळे, लुई बोनापार्ट हा ईश्वरी कृपेचे वरदान प्राप्त झालेला नेता होता. मॅक्स वेबरने खचित असे लिहिले

असते की, शेतकऱ्यांना (मार्क्सला शेतकऱ्याबद्दल वाटणाऱ्या तिरस्कारामुळे, त्याच्या मते, त्या असंस्कृत प्राण्यांना) खऱ्याखुऱ्या प्रजातंत्री व्यक्तीपेक्षा एक नेपोलियनच्या स्वरूपातील प्रतीक जास्त पसंत होते. या अर्थाने, श्रीमंतांच्या प्रजातंत्राविरुद्ध लुई बोनापार्ट हा शेतकऱ्यांचा माणूस होता.

हे उघड आहे की, मार्क्सवादी नसलेल्यांनाही हे कबूल होते की, शेतकऱ्यांनी लुई बोनापार्टला निवडून दिले. परंतु प्रश्न असा उद्भवतो की, शेतकऱ्यांनी निवडून दिले या सत्यामुळे त्यांच्या वर्गीय हितसंबंधांचा लुई बोनापार्ट कितपत प्रतिनिधी ठरला. त्याच्या वर्गीय हितसंबंधाचा अर्थ समजावून सांगण्यासाठी लुई बोनापार्टला निवडून देण्याची शेतकऱ्यांना कांहीही गरज नव्हती किंवा त्याने योजलेले उपाय शेतकऱ्यांच्या वर्गीय हितसंबंधाशी अपरिहार्यपणे सुसंगत नव्हते. सम्राटाच्या अलौकिक बुद्धीमत्तेने वा त्याच्या मूर्खपणाने त्याला जशी कृतीची प्रेरणा दिली तशी कृती त्याने केली.

दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे तर, लुई बोनापार्टला शेतकरीवर्गाचे मिळालेले मत ही एक निर्विवाद घटना आहे. या घटनेचे सिद्धांतात झालेले रूपांतर म्हणजे हे वाक्य आहे : "लुई बोनापार्ट शेतकऱ्यांच्या वर्गीय हितसंबंधाचा प्रतिनिधी होता."

शेतकऱ्यासंबंधीचा दुसरा एक उतारा उद्धृत करण्यालायक आहे. तो लुई बोनापार्टच्या अठरावा ब्रुमेर महिना यांतून घेतलेला आहे. त्यामध्ये मार्क्स शेतकऱ्यांच्या वर्ग-स्थितीचे वर्णन करीत होता.

"परस्पराशी अनेक प्रकारचे संबंध स्थापन न करताच ज्यांतील वैयक्तिक सभासद समान परिस्थितीत राहतात असा शेतकरी वर्ग एक विराट जनसमुदाय आहे. परस्परांशी दळणवळण करायला लावण्याऐवजी त्यांची उत्पादन-पद्धती त्यांना एकमेकापासून दूर ठेवते. फ्रान्समधील दळणवळणाची अपुरी साधने आणि शेतकऱ्यांचे स्वतःचे दारिद्र्य यामुळे हा दुरावा वाढू लागतो. त्याचे उत्पादन-क्षेत्र म्हणजे प्रत्येकजण कसतो तो जमिनीचा लहान तुकडा श्रम-विभाजनाला वा विज्ञानाच्या वापराच्या संधीला वाव देत नाही; दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, विकासाची अनेकविधता, बुद्धि-सामर्थ्यांची विविधता आणि सामाजिक परस्पर-संबंधांनी चैनबाजी यांच्या शिरकावाला ते उत्पादन-क्षेत्र अडवून धरते.

प्रत्येक एक-एकटे शेतकरी कुटुंब जवळजवळ स्वयंपूर्ण असते; त्याच्या उपभोगाच्या वस्तूंपकी बऱ्याचशा वस्तूचे ते स्वतः प्रत्यक्ष उत्पादन करते; समाजाशी होणाऱ्या व्यवहारापेक्षाही निसर्गाशी होणाऱ्या अदलाबदलीतून ते जास्त प्रमाणात आपली उपजीविका मिळविते. वाटून दिलेला जमिनीचा तुकडा, शेतकरी आणि त्याचे कुटुंब हे दृश्य आपल्याला पहायला मिळते; त्याच्याच बाजूला, जमिनीचा वाटून दिलेला दुसरा तुकडा, दुसरा शेतकरी आणि दुसरे

कुटुंब असतात. यांच्या एका गटाचे खेडे तयार होते. खेड्यांच्या एका गटांतून एक परगाणा तयार होतो. जसे एका पोत्यातील बटाट्यांनी बटाट्यांचे पोते तयार होते तशाच प्रकारे, याप्रमाणे, सारख्याच आकारमानाच्या शेतांच्या साध्या बेरजेने फ्रेंच राष्ट्राचा विशाल भू-भाग तयार होतो.

जितक्या प्रमाणात लक्षावधी कुटुंबे अशा आर्थिक परिस्थितीत राहतात की, जी त्यांच्या जीवनपद्धती, त्यांचे हितसंबंध आणि त्यांची संस्कृति यांना इतर वर्गाच्या जीवनपद्धती, हितसंबंध व संस्कृति यांपासून वेगळी करते आणि त्या कुटुंबाना इतर वर्गांशी एक शत्रुत्वाची मनोवृत्ति धारण करायला लावते, तितक्या प्रमाणात त्या कुटुंबांचा एक वर्ग बनतो. जितक्या प्रमाणात या शेतकऱ्यामध्ये फक्त एक स्थानिक संबंधच टिकून राहतो आणि त्यांच्या हितसंबंधाचे स्पष्ट व वेगळे स्वरूप आणि एकमेवता हे त्यांच्यामधील हितसंबंधाने कोणतेही ऐक्य, राष्ट्रीय पातळीवरील परस्पर-संबंध आणि राजकीय संघटना यांना प्रतिबंध करते, तितक्या प्रमाणात ते वर्ग होत नाहीत.

म्हणून लोकसभेमधून वा त्यांच्या प्रतिनिधींच्या मेळाव्यातून त्यांच्या स्वतःच्या नावाने, त्यांच्या वर्गीय हितसंबंधाचा आग्रह धरणे त्यांना शक्य नसते. ते स्वतःचे प्रतिनिधी होऊ शकत नाहीत, त्यांना प्रतिनिधीत्व मिळालेच पाहिजे. त्याच वेळी त्यांचा प्रभु, त्यांचा अधिकारी पुरुष, आणि जी इतर वर्गापासून त्यांचे संरक्षण करते आणि अस्मानातून त्यांच्यावर ऊन व पाऊस यांची कृपा करते ती एक अमर्याद शासकीय सत्ता या स्वरूपांत तो प्रतिनिधी दिसलाच पाहिजे."

शेतकरी वर्गाचे—एक वर्ग, तथापि एक वर्ग नाही अशा-अनिश्चित स्थितीचे हे फार भेदक वर्णन आहे. शेतकऱ्यांची जीवन-पद्धती थोड्याफार प्रमाणात सारखी होती आणि तिने त्यांना एका सामाजिक वर्गाचे प्राथमिक वैशिष्ट्य दिले; परंतु, एक एकक या स्वरूपांत स्वतःची जाणीव होण्याच्या क्षमतेचा त्यांच्यामध्ये अभाव होता. स्वतःचे प्रतिनिधीत्व करण्याची क्षमतासुद्धा त्यांच्यामध्ये नव्हती. जणु काही ते एक असा निष्क्रिय वर्ग होते की ज्याचे प्रतिनिधीत्व त्या वर्गाच्या बाहेरचेच करू शकत होते आणि जो शेतकरी नव्हता त्या लुई बोनापार्टला शेतकऱ्यांनी पसंत केले या सत्याचे स्पष्टीकरण ही परिस्थिती करू लागते.

अशा प्रकारच्या स्पष्टीकरण पद्धतीतील अडचण ही आहे : जे राजकीय पातळीवर घडते त्याचे जे समाजाच्या अवस्थापनेत घडते त्याच्या साहाय्याने पुरेसे स्पष्टीकरण केले जाते का?

उदाहरणार्थ, मार्क्सच्या मते, सिंहासनासाठी कायदेशीर दावा करणारी राजसत्ता जमीन मालकांची प्रतिनिधी होती; तर ऑर्लिएन्स येथील राजवंशांची शाखा औद्योगिक आणि व्यापारी भांडवलदारांची प्रतिनिधी होती. या दोन राजवंशांच्या शाखांत एकमत कधीच

होऊ शकले नाही. १८४८ ते १८५१ या पेचप्रसंगात, राजपदाच्या पुनर्स्थापनेच्या मार्गातील उल्लंघन करण्यास सर्वात कठीण असा अडथळा म्हणजे नेमके या दोन राजवंशातील भांडण हा होता. स्पष्टीकरणाच्या मार्गातील अडचण अशी आहे : राजपदावर हक्क सांगणाऱ्या व्यक्तिच्याबाबतीत या दोन राजकुटुंबामध्ये एकमत होऊ शकत नव्हते कारण एक वंश जमीन मालकांचा प्रतिनिधी होता तर दुसरा औद्योगिक आणि व्यापारी मालमत्तेचा प्रतिनिधी होता. का व्याख्येप्रमाणे फक्त एकच हक्कदार असू शकतो हे त्याचे कारण होते ?

टीका वा अति-चिकित्सा यांची स्वाभाविक प्रवृत्ती या प्रश्नाला प्रेरणा देत नाही; सामाजिक अवस्थापनेच्या भाषेत राजकीय परिस्थितीच्या स्पष्टीकरणातील एक अडचण तो प्रश्न उपस्थित करतो. मार्क्स बरोबर होता असे आपण कबूल करू या; कायदेशीरपणाचा दावा करणारी राजसत्ता खरोखरच मोठे जमीन मालक आणि परंपरेने चालत आलेला सरदारवर्ग यांची राजवट होती. यापुढे आपण हेही मान्य करू या की, ऑर्लिएन्सची राजवंशशाखा खरोखरच औद्योगिक आणि व्यापारी भांडवलदाराची प्रतिनिधी होती. तर मग जो ऐक्याला प्रतिबंध करत होता तो आर्थिक हितसंबंधातील संघर्ष होता की दोन नव्हे तर फक्त एकच खराखुरा हक्कदार असू शकतो हे साधे गणिती सत्य जणु काही ऐक्याला प्रतिबंध करीत होते !

स्वाभाविकपणे, आर्थिक हितसंबंधांच्या विजोडपणाच्या भाषेत एक मताच्या अशक्यतेचे स्पष्टीकरण करण्याकडे मार्क्सचा कल होता. या स्पष्टीकरणांतील दुर्बल स्थान हे आहे कीं जमीन मालकाच्या हितसंबंधाची औद्योगिक व व्यापारी भांडलदारांच्या हितसंबंधांशी तडजोडी ज्यांच्यामध्ये घडू शकली असे इतर देश व दुसरी परिस्थिती आढळतात.

या मुद्यावर सर्वात जास्त मनोरंजक असलेला उतारा मी उद्धृत करेन.

"प्रचलित व्यवस्थेच्या पक्षाच्या राजनैतिक प्रतिनिधींना (तुम्हाला सहज आठवण करून देतो कीं ज्यांतील कांहीजण कायदेशीर हक्कदाराच्या पक्षाचे, तर कांही ऑर्लिएन्स येथील राजवंशाचे पक्षपाती होते अशा प्रामुख्याने राजसत्तावादी पक्षाचे बहुमत असलेल्या प्रथमतः घटना-समिती आणि नंतर विधान सभा यातील बहुमताचा त्यावेळीं प्रचलित व्यवस्थेचा पक्ष असा उल्लेख होत होता) असा विश्वास वाटत होता कीं राजसत्तावादी पक्ष आणि त्यांची प्रत्येकाची राजघराणी यांच्यामध्ये घडवून आणलेल्या तथाकथित दृढैक्यातून हे दोन राजवंश एकत्र आल्याने या संघर्षाचे शमन होईल. तथापी, अशी पुनर्स्थापना व जुलै महिन्यातील राजसत्ता यांचे खरे दृढैक्य म्हणजे लोकसभा सत्तात्मक प्रजातंत्र हेच होते. त्या लोकसभेमध्ये ऑर्लिएन्सवादी आणि कायदेशीर हक्कवादी यांचे विविध रंग परस्परांत मिसळले आणि भांडवलदारांचे विविध प्रकार हे साध्या भांडवलदारामध्ये, भांडवलदार या जातींमध्ये नाहीसे झाले."

आपल्याला येथे एक अचूक व समाधानकारक राजकीय विवरण मिळते. लोकसभा सत्तात्मक प्रजातंत्रामध्ये या दोन राजसत्ताकवादी पक्षांचे एकमत होऊ शकले असते आणि एकावेळी फक्त एकाच व्यक्तीला आसनस्थ होऊ देणाऱ्या त्या सिंहासनाच्या दोन हक्कदारामध्ये समेट घडवून आणण्याचा तोच एकमेव भाग आहे. येथे काहीही गुप्त नाही. जेव्हा दोन व्यक्ती सिंहासनावर हक्क सांगतात, तेव्हा एक लुव्हरमध्ये तर दुसरा तुरुंगात वा परागंदा ही स्थिती टाळण्यासाठी, दोघांपैकी एकहीजण सत्तेवर नसला पाहिजे. या अर्थाने, लोकसभा-प्रधान प्रजातंत्र हाच या दोन राजवंशातील समेट झाला असता.

मार्क्स पुढे म्हणाला : आता, तथापि, राजवंशाच्या ऑर्लिएन्स येथील शाखेला कायदेशीर हक्कदाराचे आणि कायदेशीर हक्क सांगणाऱ्या राजवंशाला ऑर्लिएन्स येथील राजवंशाचे स्वरूप देण्याची एक योजना होती. जर भाग्यवशात् या दोन राजकुटुंबापैकी एकांतील हक्कदार अचानक मरण्याइतका भला नसता तर असे स्वरूप देण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही असा विचार करण्यात मार्क्स बरोबर ठरला असता.

"जे त्याच्या वैरभावाचे मूर्तिमंत स्वरूप होते ते राजपद त्यांच्या ऐक्याला साकार करणार होते; त्यांच्या एकमेव पक्षीय हितसंबंधाची अभिव्यक्ति त्यांच्या समान वर्गीय हितसंबंधांची अभिव्यक्ति होणार होती; जे दोन राजपदांच्या अस्तातूनच – म्हणजेच प्रजातंत्रातून – झाले असते आणि झालेले होते ते राजपद साध्य करणार होते.

हा एक परिसाचा दगड होता आणि तो शोधून काढण्यासाठी प्रचलित व्यवस्थेचा पक्षपाती असलेल्या पक्षाचे किमयागार आपली डोकी शिणवीत होते. जणु काही, कायदेशीरपणे सिंहासनावर अधिकार सांगणारे राजपद हे कधीतरी वंशपरंपरेने जमीन-मालक असलेल्या अभिजनशाहीने राजपद होऊ शकले असते! जेव्हा पुरस्कृत राजमुगुट थोरल्या व धाकल्या भावाच्या डोक्यापैकी फक्त एकावर ठेवणे शक्य होते तेव्हा, जणु काही जमीन-मालकीच्या स्वरूपातील मालमत्ता आणि उद्योगधंदे एकाच राजमुगुटाखाली बंधुभावाने नांदणार होते! जोपर्यंत जमिन-मालकीच्या स्वरूपांतील मालमत्तेने स्वतःच औद्योगिक स्वरूपातील मालमत्ता होण्याचे ठरविले नाही तोवर, जणु काही, उद्योगधंदे जमीन-मालकीच्या स्वरूपांतील मालमत्तेशी समान पातळीवर व्यवहार करू शकले असते!"

या शेवटच्या दोन वाक्यामध्ये दोन स्पष्टीकरणांची एक मार्मिक आणि मनोवेधक सरमिसळ आपल्याला आढळते. एक राजकीय स्पष्टीकरण होते आणि त्याच्यामध्ये फ्रान्सच्या सिंहासनाच्या दोन परस्परविरोधी दावेदारामध्ये समेट घडवून आणण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे (लोकसभा सत्तात्मक) प्रजातंत्र हा होता आणि दुसरे मूलतः निराळे विवरण म्हणजे जर जमीन-मालकीच्या स्वरूपातील मालमत्तेचे स्वतःचे उद्योग करण परिवर्तन झाले नाही तर त्या मालमत्तेचा औद्योगिक क्षेत्रातील भांडवलदारांशी मेळ घालता येणे शक्य नाही. मला

असे म्हणावेसे वाटते की पाचव्या प्रजातंत्रासंबंधी आजकालच्या मार्क्सवादी परीक्षणामध्ये अद्यापिही आढळणाऱ्या जास्त बौद्धिक स्वरूपाच्या स्पष्टीकरणाच्या श्रेणीमध्ये हे स्पष्टीकरण जमा होते. पाचवे प्रजातंत्र गॉलवाद्यांचे प्रजातंत्र होऊ शकत नाही; एकतर ते आधुनिक स्वरूप पावलेल्या भांडवलशाहीचे प्रजातंत्र किंवा सामाजिक अवस्थापनाच्या दुसऱ्या एखाद्या घटकाचे प्रजातंत्र झालेच पाहिजे. निस्संशयपणे, अशी स्पष्टीकरणे खोलांत जरूर जातात, परंतु माझ्या मते, ती खरी नसतात ही त्यांच्यातील उणीव असते. कारण, जमीन-मालकीच्या स्वरूपांतील मालमत्तेची औद्योगिक क्षेत्रांतील भांडवलदाराच्या हितसंबंधाशी मेळ घालण्याची अशक्यता फक्त समाजशास्त्रीय कल्पना शक्तीतच अस्तित्वात असू शकते. भाग्यवंशात् ज्या दिवशी दोन राजपुत्रांपैकी एकाला कोणीही वारसदार अजिबात शिल्लक राहत नाही, त्या दिवशी या दोन दावेदारामध्ये समेट आपोआप घडून येतो आणि जमीन-मालकीची मालमत्ता आणि औद्योगिक मालमत्ता यांच्या हितसंबंधामध्ये एखाद्या चमत्कारासारखी तडजोड घडून येते. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, दोन हक्कदारांतील समेटाची अशक्यता ही मूलतः राजकीय स्वरूपाची आहे.

अनेक राजकीय घटनांचे त्यांच्या सामाजिक मूलाधाराच्या भाषेत केलेले स्पष्टीकरण रास्त असते, परंतु, जे राजकीय पातळीवर घडते त्यांचे जे सामाजिक अवस्थापनेत घडते असे मानले जाते त्याच्या भाषेत केलेले प्रतिपद स्पष्टीकरण हे, मोठ्या प्रमाणात, एक समाजशास्त्रीय भाकडकथा असते. जे राजकीय पातळीवर आपल्या दृष्टिपथात येते त्याचे आपण सामाजिक अवस्थापनेवर प्रक्षेपण करतो. ज्याअर्थी आपल्या हे लक्षांत येते की दोन दावेदारांचे एकमत होऊ शकत नाही त्याअर्थी आपण असा निर्णय घेतो की जमीन-मालकीच्या स्वरूपांतील मालमत्तेचे औद्योगिक मालमत्तेशी एकमत होऊ शकत नाही. याशिवाय, जेव्हा आपण असे स्पष्टीकरण देतो की हा समेट लोकसभा-प्रधान प्रजातंत्रामध्ये साध्य होतो, तेव्हा आपण आपल्याच विरुद्ध बोलतो. कारण, जर असा समेट सामाजिकदृष्ट्या अशक्य आहे तर जसे राजसत्ताक पद्धतीमध्ये तसेच तो लोकसभा-प्रधान प्रजातंत्रामध्येही तितकेच अशक्य ठरेल.

मी या प्रकरणाचे सविस्तर विश्लेषण केले आहे कारण माझ्या मते ते एक नमुनेदार प्रकरण आहे. राजकीय संघर्षाच्या सामाजिक स्पष्टीकरणांचे जे मान्य होण्याजोगे, बोधप्रद आणि आवश्यक आहे आणि जे चूक आहे त्या दोन्हींचेही हे दिग्दर्शन करते. जेव्हा व्यावसायिक आणि हौशी समाजशास्त्रज्ञ राजवटींचे बदल आणि राजकीय पेचप्रसंग यांचे राजकारणाच्या भाषेत स्पष्टीकरण करण्याचे बंधन स्वतःवर घालून घेतात, तेव्हा त्यांना एक प्रकारच्या अपराधी सदसद्विवेकबुद्धीची व्याधी होते. तरीसुद्धा, व्यक्तीशः असे वाटण्याकडे माझा कल आहे की, व्यक्ती आणि पक्ष, त्याचे मतभेद आणि त्याच्या कल्पना यांच्या भाषेशिवाय राजकीय घटनांचे विशिष्टतांचे स्पष्टीकरण करणे क्वचितच शक्य असते.

लुई बोनापार्ट हा शेतकऱ्यांचा प्रतिनिधी होता का? होय, शेतकरी मतदारांनी त्याला निवडून दिले होते. जनरल द गॉल हा शेतकऱ्यांचा प्रतिनिधी आहे का? फ्रेंच लोकांपैकी पंच्याऐंशी टक्के लोकांनी त्याला निवडून दिले होते. आज ती जशी आहे तशीच मानसिक-राजकीय यंत्रणा शंभर वर्षांपूर्वीही होती. तिचा सामाजिक वर्गातील फरकाशी अगदी कमी आणि एखाद्या गटाच्या वर्गीय हितसंबंधाशी आणखीही कमी संबंध असतो. जेव्हा फ्रेंच लोक निरंतर संघर्षांना कंटाळलेले असतात आणि राष्ट्राला मुक्ती मिळवून देण्यासाठी एक उमेदवार, एक भाग्यविधाता, समोर उभा ठाकतो, तेव्हा जो त्यांना वाचविण्याचे वचन देतो आणि जो कधीकधी खरोखरच तसे करतो, त्याच्याभोवती सर्व वर्गांचे फ्रेंच लोक गोळा होतात.

एक शेवटले उदाहरण घेण्याची माझी इच्छा आहे. या शेवटल्या प्रकरणाचा आपल्या नेहमीच्या प्रश्नांपैकी एकाशी म्हणजेच अर्थशास्त्र व राजकारण यांचे परस्परसंबंध याच्याशी संबंध येतो.

लुई बोनापार्टच्या अठरावा ब्रुमेर या पुस्तकाच्या शेवटल्या भागात– लुई बोनापार्टचे सरकार आणि निरनिराळ्या वर्गांच्या हितसंबंधांच्या उपयोगी तो ज्या पद्धतीने पडला ती पद्धत यांचे अत्यंत मनोरंजक आणि तपशीलवार विश्लेषण त्याने केले; परंतु, त्याचा तपशीलवार मागोवा घेण्यासाठी दुर्दैवाने माझ्याजवळ पुरेशी जागा नाही. मार्क्सची मूलभूत कल्पना अशी होती की भांडवलदारांनी लुई बोनापार्टला मान्यता दिली होती कारण त्याने त्यांच्या मूलभूत आर्थिक हितसंबंधांचे रक्षण केले; तर भांडवलदारांचा राजकीय सत्तेशी जेवढा संबंध येत होता तेवढी सत्ता स्वतः वापरण्याचा हक्क भांडवलदारांनी सोडून दिला. परंतु, आपल्याला ज्यात खास स्वारस्य वाटावे अशा या विश्लेषणात एक मूलतत्त्व म्हणजे राज्यसत्तेच्या निर्णायक भूमिकेची मार्क्सने दिलेली कबुली हे आढळते.

"नोकरशाही आणि लष्कर यांची एक प्रचंड संघटना, सुदूर पसरलेली आणि कृत्रिम राज्ययंत्रणा, दशलक्ष संख्येच्या सैन्यबलासह पांच लाख सरकारी कार्यालयांतील हुद्देदारांची सेना अशा स्वरूपांतील ही शासकीय सत्ता, फ्रेंच समाजाभोवती त्या समाजरूपी देहाच्या अंगातील सर्व चर्म-रंध्रे बुजवून टाकणाऱ्या एखाद्या सापाने विळखा घालावा तसा स्वतःला विळखा घालणारी बांडगुळांची ही भयानक संघटना, ज्या सरंजामशाहीच्या ऱ्हासाची गती वाढविण्यास तिने साहाय्य केले त्या ऱ्हासाच्या काळीच एकतंत्री राजसत्ताक पद्धतीच्या कालखंडांत उदयास आली. जमीन-मालक आणि शहरे यांच्या राजेशाही विशेषाधिकारांचे शासन-सत्तेच्या अनेक विशेष लक्षणांत, सरंजामशाहीतील प्रतिष्ठितांचे सरकारी कार्यालया-तील पगारी सेवकात आणि परस्पर-संघर्षांत गुंतलेल्या मध्य-युगीन सुभेदारांच्या एका गोंधळात पाडणाऱ्या चित्राचे शासनाच्या सु-नियंत्रित योजनेमध्ये रूपांतर झाले आणि एखाद्या कारखान्याच्या धर्तीवर या शासनाच्या कार्याचे विभाजन आणि केंद्रीकरण झाले.

शासन-सत्तेचे अधिकारक्षेत्र, तिची वैशिष्ट्ये आणि तिचे प्रतिनिधी यांच्यासह केंद्रीकरणाचे जे कार्य एकतंत्री राजसत्तेने सुरू केले होते त्याची वाढ, राष्ट्राचे नागरी ऐक्य प्रस्थापित करण्यासाठी स्थानिक, प्रादेशिक, नागरी आणि प्रांतिक स्तरावरचे खास विशेषाधिकार नाहीसे करण्याच्या अवतारकार्यासाठी घडून आलेली पहिली फ्रेंच राज्यक्रांती करणारच होती. नेपोलियनने हे शासन-यंत्र पूर्णत्वाला नेले. श्रमाच्या सूक्ष्मतर विभाजनाशिवाय, कायदेशीरपणे सिंहासनाचा दावा करणारा पक्ष आणि जुलै महिन्यातील राजसत्ता यांनी जास्त कोणतीही भर घातली नाही. भांडवलशाहीतील श्रमाच्या विभाजन व उपविभाजन यांनी नवे गट आणि हितसंबंध म्हणजे शासनाच्या प्रशासनासाठी नवे साहित्य ज्या प्रमाणात उत्पन्न केले त्या प्रमाणात श्रमाच्या सूक्ष्मतर विभाजनांत वाढ झाली."

प्रत्येक समान हितसंबंध हा क्रमाक्रमाने समाजातून ताबडतोब बाहेर काढला गेला आणि एक उच्चतर सामुदायिक हितसंबंध या स्वरूपांत समाजाविरुद्ध उभा करण्यात आला.

दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, मार्क्स केंद्रीकरण झालेल्या प्रशासकीय राज्यसत्तेच्या अफाट वाढीचे वर्णन करीत होता. जिचे तॉक्‌व्हीलने विश्लेषण केले, जिची क्रांति-पूर्व उगमस्थाने त्याने दाखवून दिली आणि जसजसा लोकशाहीचा विकास झाला, तसतशी जिचे महत्त्व आणि सत्ता यामधे हळुहळु होणारी वाढ त्याने पाहिली, तीच ही केंद्रीभूत प्रशासकीय राजसत्ता होती.

जो कोणी या केंद्रीभूत राज्यसत्तेचा कारभार सांभाळतो, त्याचा समाजावर बराच प्रभाव अपरिहार्यपणे पडतो. या प्रचंड शासन-यंत्राच्या वाढीला सर्व पक्ष साहाय्य करतात याची तॉक्‌व्हीलला खात्री पटली होती. राज्यसत्तेच्या कार्यांचा विस्तार आणि प्रशासनाचे केंद्रीकरण यांना समाजवादी राज्यसत्तेचे जास्तच साहाय्य मिळेल अशीही त्याची खात्री पटली होती. समाजाच्या संबधांत या राज्ययंत्राने एक प्रकारची स्वायत्तता मिळविली होती असे मार्क्सला वाटले. "नुकता बोटीवरून उतरलेला, ज्याने दारू व मांसाहार यांच्या साहाय्याने विकत घेतलेले काही सैनिक आणि त्या सैनिकांनी ज्याचे वारेमाप स्तोम माजविले असा एक लुच्चा" एवढेच सर्व हे प्रचंड यंत्र सांभाळायला पुरे आहे. मार्क्स समाजशास्त्रज्ञ होता; पण तो एक वादपटुसुद्धा होता.

या राज्ययंत्रावर ताबा मिळविण्याचा नव्हे तर त्याचा नाश करण्याचा समावेश खऱ्या क्रांतीमध्ये होतो. याला तॉक्‌व्हीलने उपहासाने असे उत्तर दिले असते. जर तुम्ही असा निर्णय घेतलात की उत्पादन साधनांच्या मालकीचे स्वरूप सामुदायिक असलेच पाहिजे आणि अर्थव्यवस्थेच्या प्रशासनाचे केंद्रीकरण झालेच पाहिजे. तर कोणत्या चमत्काराने या केंद्रीभूत राज्ययंत्राचा नाश व्हावा किंवा त्याची व्याप्ती कमी व्हावी अशी अपेक्षा तुम्ही करता?

वस्तुतः क्रांतीच्या काळातील राज्यसत्तेच्या भूमिकेबाबतत मार्क्समध्ये दोन कल्पना आढळतात. पॅरिस-संघावरील केलेल्या विधानातून त्याने असे सुचविले की हा संघ–केंद्र सत्तेचे विघटन आणि तिचे विकेंद्रीकरण–हे खरोखर कामगारांचे अधिराज्य होते. परंतु नेमकी उलटी कल्पनाही आपल्याला आढळते. क्रांती घडवून आणण्यासाठी, राजकीय सत्ता व राज्यसत्तेचे केंद्रीकरण यांना जास्तीत जास्त बळकट केलेच पाहिजे.

तर मग, केंद्रीभूत राज्ययंत्राबाबत तॉक्व्हील व मार्क्स यांची मते सारखीच होती. तॉक्व्हीलने असा निष्कर्ष काढला की राज्यसत्तेचे सर्वशक्तीमत्त्व आणि अमर्याद विस्तार यांना मर्यादित करण्यासाठी मध्यममार्गी संघटना व प्रातिनिधिक संस्था यांना बलवान करणे आवश्यक आहे. समाजाच्या बाबतीत राज्यसत्तेची अंशिक स्वायत्तता–शासकवर्गाचा एक फक्त बनाव या स्वरूपाच्या त्याच्या राज्यसत्तेच्या सर्वसाधारण सिद्धांताशी विसंगत असे एक सूत्र म्हणून–मार्क्सला मान्य होती आणि समाजवादी क्रांतीला केंद्रीभूत प्रशासकीय यंत्रणेचा नाश करणे हेही भाग पडेल असे थोडेफार संदिग्धपणे त्याने गृहीतही धरले.

जी मला येथे मनोरंजक वाटते आणि मी जिला शेवटचा मुद्दा करू इच्छितो ती कल्पना अशी आहे : राजकारण आणि त्यातील संघर्ष यांना सामाजिक वर्ग आणि त्यातील संघर्ष यांच्या परस्परसंबंधाच्या पातळीला आणून ठेवण्याचा मार्क्सने एका सिद्धांताच्या स्वरूपात प्रयत्न केला. परंतु, पुष्कळशा मुद्यावर, एका निरीक्षकाच्या भूमिकेतील त्याच्या अंतर्दृष्टीने एका सिद्धांताच्या भूमिकेतील त्याच्या हटवादीपणावर मात केली. आणि अशा संघर्षातील काटेकोर राजकीय घटक आणि विविध गट यांच्या संबंधांतील राज्यसत्तेची स्वायत्तता यांचे सत्य, जणु काही अनिच्छेने, त्याला जाणवले. परंतु वर्ग आणि वर्गीय संघर्ष यांच्या बाबतीत जेवढ्या प्रमाणात राज्यसत्ता स्वायत्त आहे तेवढ्या प्रमाणात समाजांच्या उत्क्रांतीतील एका घटकाला सामाजिक वर्गांच्या संघर्षांच्या पातळीला आणून ठेवता येत नाही. राज्यसत्तेचा ताबा कोण मिळवितो यावर घेतले जाणारे निर्णय अवलंबून असतात.

सामाजिक संघर्षांच्या बाबतीत, राज्यसत्तेच्या स्वायत्ततेचा सर्वांत जास्त नजरेत भरणारा पुरावा म्हणजे १९१७ सालची रशियन राज्यक्रांती होय अशी भर मला घातली पाहिजे. त्यावेळी, लुई बोनापार्टप्रमाणेच पण जास्त हिंसा वापरून राज्यसत्ता हस्तगत करून रशियांतील एक गट त्या समाजाच्या संपूर्ण संरचनेचे रूपांतर करू शकला. अल्पसंख्य कामगारवर्गाच्या वर्चस्वाच्या आधारावर नव्हे तर राज्ययंत्राच्या सर्वशक्तिमत्त्वाच्या आधारावर त्या गटाने समाजवादसुद्धा स्थापन केला, असेसुद्धा, इच्छा असल्यास, तुम्हाला म्हणता येईल.

दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर, जे अधिकृत मार्क्सवादी सिद्धांतात आढळत नाही ते मार्क्सच्या ऐतिहासिक विश्लेषणामध्ये वा ज्यांच्यामध्ये भाग घेणाऱ्यांनी मार्क्सच्या नावाने कृती केली त्या घटनांमध्ये सापडू शकते.

उपसंहार : येथे ज्यांचा आपण अभ्यास केला ते चार लेखक तीन चळवळींचे वा पंथांचे आधारस्तंभ आहेत. ज्याला राजकीय समाजशास्त्राचा फ्रेंच पंथ म्हणता येईल तो पहिला पंथ आहे. त्याचा संस्थापक मोंतेस्क्यू आहे आणि त्यांतील तॉक्व्हील ही दुसरी थोर व्यक्ती आहे. आपल्या पिढीतील एलि हॅलेरीसारखा माणूस याच परंपरेतील आहे; समाजशास्त्रज्ञांचा हा पंथ फारसा हटवादी नाही. ते समाजशास्त्रज्ञ मूलतः राजकारणाचा विचार करणारे असतात. ते सामाजिक अवस्थापनेकडे दुर्लक्ष करीत नाहीत, पण राज्य-व्यवस्थेच्या स्वायत्ततेवर ते भर देतात आणि ते उदारमतवादी असतात. बहुधा, मी या पंथाचा अलिकडील काळातील वंशज आहे.

दुसरा पंथ ऑग्युस्त कोंतचा असून त्याची परिणती या शतकाच्या प्रारंभी दुर्खैममध्ये आणि मी जर एक धाडसी विधान करायचे म्हटले तर, आजच्या अधिकृत व परवाना--धारक समाजशास्त्रज्ञांमध्ये झाली. राजकीय तसेच आर्थिक बाबींना सामाजिक पैलूंच्या मानाने जो कमी महत्त्व देतो तो हा पंथ आहे. सामाजिक एकतेच्या ऐक्यावर हा पंथ भर देतो, बहुमताच्या कल्पनेला आपली मूलभूत कल्पना म्हणून तो चिकटून राहतो आणि विश्लेषणे व संकल्पना यांची वाढ करीत करीत तो सामाजिक एकतेच्या पुनर्रचनेचा प्रयत्न करतो.

तिसरा पंथ—जो शाळांच्या वर्गातून नव्हे, तर जगाच्या इतिहासाच्या मोठ्या रंगभूमी-वर सर्वांत जास्त यशस्वी ठरलेला आहे तो पंथ—म्हणजे मार्क्सवादी पंथ आहे हे उघड आहे. लक्षावधी माणसांनी त्याच्या लावलेल्या अर्थाप्रमाणे, आर्थिक संघटना व सामाजिक अवस्थापना यांच्या भाषेत केलेल्या सामाजिक एकतेचे स्पष्टीकरण आणि जी तिच्या अनुयायांना विजय आणि पाखंड्यांचा शांततापूर्ण वा हिंसेने केलेला नायनाट यांची हमी देते त्या उत्क्रांतीचा आराखडा यांची हा पंथ जोड घालतो.

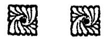
समाजशास्त्राचा हा पंथ त्याच्या ऐतिहासिक यशामुळे चर्चा करण्यास सर्वांत जास्त अवघड पंथ होतो. कोणत्याही शासन- पुरस्कृत सिद्धांताला आवश्यक असलेला प्रश्नोत्तरा-वलीचा पाठ का थोर मनांना मान्य होणारा एकमेव बौद्धिक पाठ यापैकी कशाची चर्चा करतो हेच आपल्याला कधीही कळत नाही. परंतु, प्रश्नोत्तरावलीच्या स्वरूपातील पाठ आणि बौद्धिक स्वरूपाचा पाठ यांच्यामध्ये एक सतत आंतर-क्रिया चालू असते आणि विश्वेतिहासातील अतर्क्य प्रचंड उलथापालथींना अनुसरून या आंतर-क्रियांच्या पद्धतीमध्ये बदल घडून येतो हे उघड दिसते.

मूल्य-प्रणाली आणि जगाच्या इतिहासाबाबतची मते यांच्या बाबतीत परस्परांमध्ये विरोध असतानाही समाजशास्त्राचे हे तिन्हीही पंथ आधुनिक समाजाची स्पष्टीकरणे आहेत. ज्याचा तो औद्योगिक समाज असा उल्लेख करीत होता त्या आधुनिक समाजाचा ऑग्युस्त

कौंत हा जवळजवळ निस्सीम चाहता होता, ... कारण हा समाज शांतताप्रिय आणि कौंतप्रणीत किंवा तुम्हाला जर आवडत असेल तर, प्रत्यक्ष प्रमाणवादी होईल. राजकीय पंथाच्या दृष्टीने, आधुनिक समाज हा असा लोकशाही समाज आहे कीं ज्याच्याकडे एखादा तॉक्‌व्हील वा ईली हॅलेवी उत्साहाचे व सात्विक संतापाचे कढ आल्याशिवाय बघू शकतो, हा अनेकातील एक समाज असेल – आणि खात्रीने तो असा एक समाज असेल की, जो मानवी नियतीचे अंतिम साफल्य नसला तरी विलक्षण वैशिष्ट्यपूर्ण असेल. तिसऱ्या पंथाच्या बाबतीत सांगायचे तर, औद्योगिक समाजाच्या कौंतवादाच्या उत्साहाची भांडवलशाहीविरुद्ध वाटणाऱ्या सात्विक संतापाशी तो जोड घालतो. म्हणून, तो सुदूर भविष्यकाळाबद्दल पराकोटीचा आशावादी आणि निकट भविष्यकाळाबद्दल दुष्टपणे निराशावादी असतो. वर्गांचा आणि सर्व मानव-समाजाचा परस्परांशी समेट घडून येण्यापूर्वी, महान आपत्ती, वर्गलढे आणि युद्धे यांनी भरलेल्या एका दीर्घ कालखंडाचे भविष्य तो वर्तवितो.

दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर, कौंतवादी पंथ हा आत्मतुष्टतेकडे कल असलेला आशावादी पंथ आहे; राजकीय पंथ हा संशयवादाची छटा दाखविणारा सावध पंथ आहे; आणि महान् आपत्ती या अंतिम हिताच्या दृष्टीने इष्ट आणि काहीही झाले तरी अटळ आहेत असे मानण्याकडे कल असलेला मार्क्सवादी पंथ मनोराज्यवादी आहे.

या पंथांपैकी प्रत्येक पंथ त्याच्या स्वतःच्या तऱ्हेने सामाजिक एकतेची पुनर्रचना करतो. इतिहासाला ज्ञात असलेल्या समाजाच्या विविधतेबाबत प्रत्येक पंथ आपला स्वतःचा सिद्धांत पुढे करतो. नैतिक श्रद्धा आणि शास्त्रीय गृहीतकृत्ये या दोन्हीतून प्रत्येकाला प्रेरणा मिळते. गृहीत-कृत्यापासून श्रद्धांना निराळे काढण्याचा प्रयत्न – मग त्या प्रयत्नाचे जे काय मूल्य असेल ते असो – मी केलेला आहे. परंतु, नेहेमीप्रमाणे, आपण जेव्हा या दोन मूलतत्त्वांमधील विशेष फरक दाखवून देण्याचा प्रयत्न करतो, तेव्हा कदाचित् आपण आपल्या स्वतःच्या श्रद्धांच्या चौकटीत तो करतो.



अॅलेक्सी द तॉक्व्हील

— १ —

समाजशास्त्राच्या संस्थापकांमध्ये साधारणपणे तॉक्व्हीलचा समावेश करण्यात येत नाही. मोंतेस्क्यू, कोंत व मार्क्स यांचा अभ्यास करताना, आर्थिक घटना आणि समाजाची राजनैतिक संघटना यांच्यातील परस्परसंबंध विचारात घेतला जातो. ज्या समाजात विचारवंत जगत होता त्याचे त्याने दिलेल्या विवरणाचे प्रत्येक वेळेला प्रथम स्पष्टीकरण करावे लागते. प्रत्येकाच्या बाबतीत प्राथमिक तथ्य म्हणजे त्याचे इतिहासाचे रोगनिदान होते. तॉक्व्हीलचे इतिहासाच्या रोगाचे निदान कोंत वा मार्क्स यांच्या निदानापेक्षा निराळे आहे. कोंतसारखे औद्योगिक वास्तवतेला किंवा मार्क्ससारखे भांडवलशाहीच्या वास्तवतेला प्राधान्य देण्याऐवजी त्याने लोकशाहीच्या वास्तवतेला प्राधान्य दिले.

(तॉक्व्हीलच्या सिद्धांतामध्ये) आधुनिक समाजाच्या संरचनेतील काही लक्षणे आणि नंतर, या समाजांच्या विविध स्वरूपांची तुलना यांचा समावेश होतो. कोंतने औद्योगिक समाजांचे निरीक्षण केले आणि एका राष्ट्रातून वा खंडातून दुसऱ्यामध्ये त्या समाजांत दुय्यम स्वरूपाच्या फरकांना वाव आहे हे अजिबात न नाकारता, त्याने सर्व औद्योगिक समाजांना समान असणाऱ्या विशिष्ट लक्षणांवर भर दिला. कोंतने औद्योगिक समाजाची व्याख्या केली आणि या व्याख्येतून प्रत्येक औद्योगिक समाजाच्या राजनैतिक आणि बौद्धिक संघटनेची विशेष लक्षणे आपल्याला दाखविता येतील असा त्याला विश्वास वाटत होता. मार्क्सने भांडवलशाहीची व्याख्या केली आणि या व्याख्येतून, भांडवलशाही अस्तित्वांत

असलेल्या समाजांत ज्या काही घटना अस्तित्वात असल्याच पाहिजेत त्यांचे स्वरूप आपण ठरवू शकतो असा त्याला विश्वास वाटत होता उलटपक्षी ज्यांचा कोणत्याही आधुनिक वा लोकशाही समाजाच्या सत्वाशी संबंध येतो अशा काही विशेष लक्षणांची तॉकूव्हीलने नोंद केली; परंतु सर्व आधुनिक समाजांना समान असलेल्या या मूलाधारांच्या पलीकडे, राज्यव्यवस्थेचे पुष्कळ संभाव्य प्रकार आहेत अशी त्याने भर घातली. लोकशाही समाज उदारमतवादी वा हुकूमशाही असतील ते अमेरिकेमध्ये युरोपात, जर्मनीत किंवा फ्रान्समध्ये, लोकशाही समाजाचे स्वरूप भिन्न असेल वा असलेच पाहिजे. म्हणून तॉकूव्हील एक आदर्श वाटावा असा तौलनिक समाजशास्त्रज्ञ आहे; एकाच जातीच्या समाजाच्या प्रकाराची तुलना करून तो त्या समाजाचे वैशिष्ट्य ठरविण्याचा प्रयत्न करतो.

एकाच जातीतील विविध प्रकारांची ती तुलना हेच नेमके समाजशास्त्राचे कार्य असेल तर मोंतेस्क्यूच्या तोडीचा आणि एकोणिसाव्या शतकातील थोर विचारवंतांपैकी एक म्हणून तॉकूव्हीलकडे पाहता येईल. फ्रान्सच्या समाजशास्त्रज्ञांनी त्याच्याकडे दुर्लक्ष केले असे दिसते, मात्र अँग्लो–सॅक्सन देशात त्याला मान होता. डुर्खेमचा आधुनिक समाजशास्त्रीय पंथ कोंतच्या विचारातून निघतो आणि त्यामुळे राजनैतिक संस्थांमधील घटनांच्याऐवजी सामाजिक संरचनेमुळे घडणाऱ्या घटनांवर फ्रान्समधील समाजशास्त्रज्ञांनी भर दिलेला दिसतो. त्यांच्या विचारांच्या अग्रभागी तॉकूव्हील आढळत नाही याचे बहुधा हे कारण आहे.

तॉकूव्हीलने दोन प्रमुख ग्रंथ लिहिले; त्यांतील एक "अमेरिकेतील लोकशाही" आहे. अमेरिकेला जाऊन आल्यावर, अगदी तरुण असताना त्याने हा ग्रंथ लिहिला आणि त्या ग्रंथाला ताबडतोब अनन्यसाधारण व्यावसायिक तसेच बौद्धिक यशही मिळाले. त्याने इ. स. १८३५ मध्ये पहिला खंड प्रकाशित केला आणि दुसरा खंड पाच वर्षांनंतर प्रसिद्ध केला. लुई फिलिप्सच्या राजवटीत तो राष्ट्रीय सभेचा सभासद होता. तो स्वतः एका जुन्या नॉर्मन सरदार वर्गातील कुटुंबात जन्मला होता आणि त्याचा किल्ला ज्या विभागात होता व आजलाही आहे त्याच भागातून तो निवडून आला होता. ऑर्लिनवादी राजसत्तेच्या विधिमंडळात, ज्याला "राजघराण्यातून होणारा विरोध" म्हटले जात असे त्यामध्ये त्याचा अंतर्भाव होत असे. जिच्यामध्ये मध्यम वर्गाने स्वतःसाठी सत्ता आणि महत्त्वाची स्थाने बळकावली आहेत अशी मक्तेदारी, संकुचित व अहंवादी असे ज्या लुई फिलिप्सच्या राजवटीला तो मानीत होता. तिच्याबद्दल त्याला फारच थोडी आवड होती. जरी त्याला आगामी क्रांती ही फ्रान्सच्या इतिहासातील सर्वांत अर्थशून्य क्रांतीपैकी एक होईल असे वाटले होते तरी त्याने जानेवारी १८४८ मधील एका प्रसिद्ध भाषणात या क्रांतीचे भविष्य वर्तविले होते दुसऱ्या प्रजातंत्रामध्ये, तो पाच महिने त्या प्रजातंत्राच्या अध्यक्षाचा, लुई बोनापार्टचा, परराष्ट्रव्यवहार मंत्री होता. त्याच्या मंत्रि मंडळाचा प्रमुख, एक वंशवादी सैद्धांतिक, काउंट

गोबिनो, हा होता. तॉक्व्हीलला त्याच्याबद्दल थोडे प्रेम वाटे, परंतु त्याच्या कल्पनांशी तॉक्व्हील सहमत नव्हता. (गोबिनो आणि तॉक्व्हील यांच्यातील फार मनोरंजक पत्रव्यवहार प्रसिद्ध झाला आहे.) लुई बोनापार्टच्या रक्तहीन क्रांतीनंतर तॉक्व्हील राजकारणातून निवृत्त झाला आणि एकोणिसाव्या शतकातील फ्रान्सच्या उगमांचा अभ्यास करू लागला. १८७० च्या पराभवानंतर जसा तेनने समकालीन फ्रान्सच्या उगमांचा अभ्यास केला, तशाच प्रकारे, रक्तहीन क्रांतीनंतर, ॲलेक्सी द तॉक्व्हीलने क्रांतीच्या उगमाचा अभ्यास केला आणि "जुनी राजवट आणि फ्रेंच राज्यक्रांती" या नावाच्या पुस्तकामध्ये त्याच्या प्रयत्नांची परिणती झाली. फ्रेंच राज्यक्रांती आणि आधुनिक फ्रेंच समाजाची जडणघडण या विषयावर जे एक व्यापक लिखाण करण्याची त्याची इच्छा होती त्याचा हे पुस्तक फक्त पहिला भाग होते. "रोमन लोकांचा उत्कर्ष आणि ऱ्हास यांच्या कारणांचा विचार" हे मोंतेस्क्यूचे पुस्तक त्याचा आदर्श होते. इतिहास आकलनीय व्हावा म्हणजेच नुसतीच घटनांची जंत्री करणे नव्हे तर त्यांच्या बुडाशी असलेली कारणे निश्चित करणे ही त्याची महत्त्वाकांक्षा होती. ज्यावर त्याने चिंतन केले होते तो पुस्तकाचा दुसरा भाग लिहायला त्याला वेळ मिळाला नाही. त्याच्या कागदपत्रांत सापडलेले काही उतारे प्रसिद्ध झाले आहेत.

अमेरिकेतील लोकशाही आणि जुनी राजवट व फ्रेंच राज्यक्रांती या त्याच्या प्रमुख पुस्तकांशिवाय, त्याच्या मृत्यूनंतर "आठवणी" नावाचा एक खंड प्रसिद्ध झाला. त्यामध्ये १८४८ ची क्रांती आणि परराष्ट्र-व्यवहार खाते यातील त्याच्या आठवणी त्याने दिल्या आहेत. त्याचा पत्रव्यवहार व भाषणे यांचेसुद्धा प्रकाशन झाले आहे. एक अमेरिकेवरील आणि एक फ्रान्सवरील अशी आपल्या दृष्टीने सर्वांत महत्त्वाची पुस्तके आहेत आणि ती, जणू काही, एकमेकांवर घडी घालता येतील अशी दोन पाने आहेत. अमेरिकेवरील पुस्तकाने पुढील प्रश्नाचे उत्तर द्यावे अशी अपेक्षा होती : अमेरिकन लोकशाही समाज उदारमतवादी का आहे ? जुनी राजवट आणि फ्रेंच राज्यक्रांती याने पुढील प्रश्नाचे उत्तर द्यावे अशी अपेक्षा होती : लोकशाहीकडे उत्क्रांत होत असताना, स्वातंत्र्याला वाव देणाऱ्या राज्य-व्यवस्थेला टिकवून धरण्यात फ्रान्सला इतका त्रास का होतो ?

जशी कोंतबरोबर आपण औद्योगिक समाजाची व्याख्या केली आणि मार्क्ससह आपण भांडवलशाहीची व्याख्या केली, त्याप्रमाणे जी तॉक्व्हीलच्या लिखाणांत गुंफलेली आहे त्या लोकशाहीची वा लोकशाही समाजाच्या कल्पनेची व्याख्या ही अपरिहार्यपणे आपल्या अभ्यासाचा प्रयाण-बिंदू असलाच पाहिजे. थोडेसे कष्ट केल्याशिवाय ही लोकशाही समाजाची व्याख्या मिळत नाही आणि असे वारंवार म्हटले जाते की त्या शब्दाची अचूक व्याख्या कधीही न करता, तॉक्व्हीलने तो सतत वापरला.

जुनी राजवट आणि फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या दुसऱ्या खंडातून म्हणजेच तॉक्व्हीलच्या कागदपत्रामध्ये सापडलेल्या नोंदीच्या संग्रहामध्ये एक उतारा सापडतो.

"लोकशाही, लोकशाही संस्था, लोकशाही राज्यपद्धती या शब्दांचा उपयोग पुष्कळशा गोंधळाचे कारण आहे. जर या शब्दांची स्पष्ट व्याख्या केली नाही आणि त्यांच्या व्याख्येबाबत एकमत झाले नाही तर आपण कल्पनांच्या न सुटणाऱ्या एका गुंतागुंतीच्या गोंधळात राहू आणि त्यामुळे सवंग पुढारी आणि हुकूमशहा यांचा फायदा होईल.

ते असे म्हणतील की एक एकतंत्री राजा राज्य करीत असलेला देश ही लोकशाही आहे कारण जनतेच्या एका बऱ्याच मोठ्या संख्येला मानवणाऱ्या कायद्याच्या आधारे तो राज्य करतो आणि अशाच संस्था तो टिकवून धरतो. असे शासन म्हणजे लोकशाही, लोकशाही राजसत्ता आहे असे म्हणता येईल.

परंतु, त्या शब्दांच्या खऱ्या अर्थाने, लोकशाही शासन, लोकशाही राजसत्ता यांचा एकच अर्थ होऊ शकतो. लोक जिच्यामध्ये त्यांच्या शासनांत थोडाफार भाग घेतात अशी शासनपद्धती हा तो अर्थ होय. राजकीय स्वातंत्र्याच्या कल्पनेशी त्या शब्दाच्या अर्थाचा फार निकट संबंध आहे. जेथे राजकीय स्वातंत्र्य नाही त्या शासनपद्धतीला लोकशाही हे नाव देणे ही स्पष्टपणे हास्यास्पद कृती ठरेल कारण असे करणे म्हणजे या शब्दांच्या नैसर्गिक अर्थाला सोडून देणे होय.

अशा खोट्या वा संदिग्ध शब्दप्रयोगांचा उपयोग करण्यात येतो कारण (अ) लोकशाही शासन हा शब्दप्रयोग एका विशिष्ट मनोभावाला नेहमीच आवाहन करेल म्हणून सामान्य जनतेमध्ये भ्रम उत्पन्न करण्याचा हेतू आणि (आ) एकतंत्री शासनाच्या जटिल पद्धतीचे स्पष्टीकरण करणाऱ्या एकाच संज्ञेचा शोध घेताना गोंधळात पाडणारी अडचण. या शासनामध्ये लोक सार्वजनिक कार्यांत अजिबात भाग घेत नाहीत, परंतु त्यामध्ये वरिष्ठ वर्गांना विशेषाधिकारही नसतात आणि त्यामध्ये शक्य तितक्या भौतिक कल्याणाची सोय करून देणे हा कायद्याचा हेतू असतो."

सर्वसाधारणपणे, तॉक्व्हीलने ज्या पद्धतीने लोकशाही ही संज्ञा वापरली तिच्याशी फारशी सुसंगत नसलेली जी विलक्षण राजनैतिक व्याख्या आहे ती या उताऱ्यावरून दिसते. खरोखर, या उताऱ्यात, तॉक्व्हीलच्या म्हणण्याचा भावार्थ असा दिसतो की जेवढे राजकीय स्वातंत्र्य असते तेवढीच लोकशाही असते. याबाबतीत, लोकशाही या शब्दाला त्याचा पारंपरिक अर्थ अजूनही असेल. तो अर्थ एका शासनप्रकाराचा निर्देश करतो आणि सत्तेच्या वापरामध्ये लोकांचा सहभाग हे जर या शासन-प्रकाराचे वैशिष्ट्य नसेल, तर ती लोकशाही होत नाही.

परंतु, पुष्कळ वेळेला, तॉक्व्हीलने या अर्थाने लोकशाही या शब्दाचा उपयोग केलेला नाही, परंतु एका विशिष्ट प्रकारच्या सत्ता-प्रयोगाच्या ऐवजी एका समाजाच्या प्रकाराचा निर्देश त्याने बहुधा या शब्दाने केला. दुसरा उतारा त्याच्या अमेरिकेतील लोकशाही या पुस्तकातून देता येतो.

"परंतु, जर मानवांच्या नैतिक आणि बौद्धिक क्रियांना सुखसोयींचे उत्पादन आणि सामुदायिक कल्याणात भर याकडे वळवणे योग्य आहे असे तुम्हाला वाटत असेल; जर अलौकिक बुद्धिमत्तेपेक्षा स्पष्ट आकलन हे मानवाला जास्त फायदेशीर असेल; जर विभूतिमत्त्वाच्या सद्गुणांना नव्हे, तर शांततेला उपकारक सवयींना उत्तेजन देणे हा तुमचा उद्देश असेल; जर तुम्हाला गुन्ह्यापेक्षा व्यसने बरी वाटत असतील आणि जेवढी गुन्ह्यांची संख्या कमी होईल तेवढ्याच कमी प्रमाणात उदात्त कृती तुमच्या वाट्याला येतील, याने जर तुमचे समाधान होत असेल; जर, खरोखर, अत्यंत बुद्धीमान समाजांत राहण्याऐवजी तुमच्या भोवतालच्या समृद्धीने तुम्ही संतुष्ट होणार असाल; थोडक्यात सांगायचे तर, तुमचे मत जर असे असेल की राष्ट्रपुरुषाला सर्वांत मोठी सत्ता व कीर्ती मिळवून देणे हे शासनाचे प्रमुख उद्दिष्ट नाही, तर ज्यांच्यामुळे ते राष्ट्र बनले त्या व्यक्तींपैकी प्रत्येकीला जास्तीत जास्त सुख मिळावे म्हणून खात्रीशीर व्यवस्था करणे आणि प्रत्येकीला आत्यंतिक दुःखापासून दूर ठेवणे हे आहे–जर तुमची अशी इच्छा असेल, तर मग मानवांची परिस्थिती सारखी करा आणि लोकशाही संस्थांची स्थापना करा.

परंतु, ज्यावेळी अशी निवड करणे शक्य होते ती वेळ निघून गेली असेल आणि जर मानवापेक्षा श्रेष्ठतर शक्ती आपल्या इच्छांची चौकशी केल्याशिवाय या दोन शासनप्रकारांपैकी एकाकडे वा दुसऱ्याकडे आपल्याला नेण्याची घाई करीत असेल तर, जे काय आपल्या वाट्याला आले आहे त्याचा उत्तम उपयोग करण्याचा प्रयत्न करू या आणि त्याच्या चांगल्या व वाईट प्रवृत्तींचा शोध घेऊन, चांगल्यांचे संवर्धन आणि वाईटाचे दमन करण्याची क्षमता दाखवू या."

अलंकारिक विरोधाने भरलेला हा अतिशय वक्तृत्वपूर्ण उतारा तॉक्व्हीलच्या विचारांची शैली, पद्धती, विचारांतील तथ्य यांचा एकदम वैशिष्ट्यपूर्ण नमुना आहे.

तॉक्व्हीलच्या दृष्टीने, सर्वांची परिस्थिती समान करणे म्हणजे लोकशाही स्थापन करणे होय. जुन्या राजवटीसारखे दर्जे व वर्ग यांचे भेद ज्याच्यात नाहीत आणि समुदाय ज्यांच्यामुळे बनतो त्या सर्व व्यक्ती ज्याच्यामध्ये सामाजिकदृष्ट्या समान आहेत, तो समाज म्हणजे लोकशाही होय; याचा अर्थ, त्या व्यक्ती बौद्धिकदृष्ट्या समान आहेत असा होत नाही कारण तसे म्हणणे अर्थशून्य ठरेल किंवा त्या व्यक्ती आर्थिकदृष्ट्या समान आहेत असाही होत नाही कारण ते तॉक्व्हीलच्या मते अशक्य आहे. व्यक्तींच्या परिस्थितीमध्ये आनुवंशिकतेवर

आधारित भेदभाव नसणे व सर्व व्यवसाय, धंदे, पदव्या व सन्मान हे सर्व व्यक्तींच्या आटोक्यात असणे याचा अर्थ सामाजिकदृष्ट्या समान असणे असा होतो.

परंतु, हे जर लोकशाहीचे सत्त्व असेल तर, पाहिल्या उताऱ्यांत जिचा लोकशाही शासन असा उल्लेख तॉक्व्हीलने केला होता तीच शासन-पद्धती या समताधिष्ठित समाजाला योग्य आहे हे स्पष्ट होते. कारण, जर समुदायांतील सभासदांच्या परिस्थितीमध्ये मूलभूत फरक नसेल, तर संपूर्ण जनतेच्या हातात सार्वभौमत्व असावे हे स्वाभाविक आहे. याप्रमाणे, मोंतेस्क्यू व अभिजात लेखक यांनी दिलेल्या लोकशाहीच्या व्याख्येकडे आपण परत येऊन पोहोचतो. संपूर्ण, एकत्रित समाजाकडे सार्वभौमत्व आणि शासकांची निवड व सत्तेचा वापर याच्यामध्ये सर्वांचा सहभाग ही लोकशाही समाजाची तर्कशुद्ध अभिव्यक्ती म्हणजेच समताधिष्ठित समाज होय.

परंतु, याशिवाय, असे आपण दुसऱ्या उताऱ्यांवरूनही शिकतो की समता हा सामाजिक कायदा आणि लोकशाही हे राज्यसत्तेचे प्रकृति-वैशिष्ट्य असलेल्या समाजामध्ये सर्वांत मोठ्या लोकसंख्येचे कल्याण हे त्या समाजाचे पहिले उद्दिष्ट असते. सत्ता वा कीर्ती नव्हे तर शांतता व सुबत्ता हे ज्याचे ध्येय आहे असा तो समाज आहे. जर आपण आजची भाषा वापरणार असलो तर आपण त्याला सुखवस्तू समाज म्हणू. एका सरदार घराण्याचा वंशज असल्याने लोकशाही समाजासंबंधी निर्णय घेताना त्याचे विचार, कडकपणा व नरमाई, अंतःकरणाने पाळलेले मौन व बुद्धीने नाखुषीने दिलेली संमती यांच्यामध्ये हेलकावे खात होते. (त्याच्या एका पत्रातील मजकुराचा अर्थ दुसऱ्या तऱ्हेने सांगता येईल. त्यात त्याने लिहिले होते की सर्वांत मोठ्या लोकसंख्येच्या जास्तीत जास्त कल्याणाची खात्रीशीर व्यवस्था करणे हे ज्याचे ध्येय व समर्थन आहे तो समाज त्याच्या बुद्धीला जास्त पसंत पडतो; परंतु, ज्या समाजातून थोरवी व कीर्ती यांची जाणीव लुप्त होत चालली आहे अशा समाजाचे, त्याचे अंतःकरण, कोणताही किंतु न बाळगता, समर्थन करू शकत नाही.)

जर हे आधुनिक लोकशाही समाजाचे विशिष्ट लक्षण असेल, तर जेव्हा तॉक्व्हील अमेरिकेतील लोकशाही हा ग्रंथ लिहीत होता, त्यावेळी त्याच्या मनात मोंतेस्क्यूचा संदर्भ असावा कारण तॉक्व्हीलचा मध्यवर्ती प्रश्न म्हणजे मोंतेस्क्यूने उपस्थित केलेल्या प्रश्नांपैकी एकाचाच पुढील टप्पा आहे.

मोंतेस्क्यूच्या मते, (प्रजातंत्र, राजसत्ताक पद्धती व हुकूमशाही) या त्याच्या तीन राज्यपद्धतींपैकी दोन नेमस्त स्वरूपाच्या होत्या आणि तिसरी नव्हती. प्रजातंत्र आणि राजसत्ताक पद्धती नेमस्त स्वरूपाच्या असतात वा असू शकतात आणि त्यांच्यामध्ये राजकीय स्वातंत्र्याचे जतन केले जाते; तर व्याख्येप्रमाणे, हुकूमशाही किंवा एका माणसाचे लहरी राज्य ही नेमस्त स्वरूपाची राज्यपद्धती नसते व असू शकत नाही. प्रजातंत्र आणि राजसत्ता या

दोन नेमस्त स्वरूपाच्या राज्यपद्धतीत, एक मूलभूत विरोध आपल्या दृष्टीला पडतो. तो असा : प्राचीन प्रजातंत्रांचे जे तत्त्व होते ते म्हणजे दर्जे व परिस्थिती यांची समता आणि आधुनिक राजसत्तांचे वा निदान फ्रेंच राजसत्तेचे जे सत्व आहे ते म्हणजे दर्जे आणि परिस्थिती यांच्यातील विषमता. या फरकाचा परिणाम म्हणून मोंतेस्क्यूला वाटले की राज्यवस्थामध्ये दोन प्रकारे वा दोन प्रकारच्या समाजामध्ये स्वातंत्र्याचे जतन करता येणे शक्य आहे, समाजाचे ते दोन प्रकार असे : प्राचीन काळची लहान गणराज्ये–यांचे सद्‌गुण हे तत्त्व असते आणि यांच्यामध्ये व्यक्तीव्यक्तीमध्ये शक्य तेवढी समता असते आणि असलीच पाहिजे आणि दुसऱ्या बाजूला आधुनिक राजसत्ताक देश, विशाल राज्ये–यांचे प्रतिष्ठा हे तत्त्व असते आणि परिस्थितीतील विषमता हीच, जणू काही, यांतील स्वातंत्र्याची अट असते. वस्तुतः आपल्या दर्जाच्या कर्तव्यांशी एकनिष्ठ राहणे हे आपले कर्तव्य आहे असे प्रत्येक माणसाला जितक्या प्रमाणात वाटते, तितक्या प्रमाणांत, कायद्यांना अनुसरून आणि नेमस्तपणे जी वापरली गेलीच पाहिजे ती राजसत्ता एकतंत्री आणि लहरी सत्तेमध्ये अवनत होत नाही.

दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, आधुनिक राजसत्ताक पद्धतीमध्ये–निदान मोंतेस्क्यूने जशी तिची कल्पना केली होती तशा फ्रेंच राजसत्ताक पद्धतीमध्ये–विषमता ही स्वातंत्र्याची यंत्रणा व हमी दोन्हीही आहे परंतु इंग्लंडचा अभ्यास करताना, प्रातिनिधिक शासन पद्धती या त्याला नवीन असलेल्या घटनेचा मोंतेस्क्यूने अभ्यास केला होता. इंग्लंडच्या बाबतीत, त्याने हे उघडकीस आणले की अभिजनशाही व्यापार करीत होती आणि त्यामुळे भ्रष्ट झाली नव्हती. तेथे त्याला एका उदारमतवादी, व्यापारी राजसत्तेचे प्रात्यक्षिक आढळले होते.

तॉक्‌व्हीलच्या संकल्पनेला मोंतेस्क्यूच्या इंग्लंडमधील राजसत्ताक पद्धतीच्या सिद्धांताचा पुढील टप्पा मानता येईल. आधुनिक लोकांच्या दृष्टीने, स्वातंत्र्याचा पाया आणि हमी म्हणजे परिस्थितीतील विषमता असते ही कल्पना क्रांती घडून गेल्यानंतर लिहिणारा तॉक्‌व्हील करू शकला नाही कारण निदान त्याच्या दृष्टीने परिस्थितीतील विषमता नाहीशी झाली होती. क्रांतीने जिचा नाश केला होता त्या अभिजनशाहीच्या सत्तेला आणि विशेषाधिकारांना पुन्हा पूर्ववत् करण्याची इच्छा करणे हे अर्थशून्य ठरले असते.

बेंजामिन कॉंस्टंटच्या पद्धतीने बोलायचे झाले तर, जसा मोंतेस्क्यूने राजसत्ताक पद्धतीच्या सिद्धांतामध्ये सुचविला होता तसा आधार, आधुनिक समाजातील स्वातंत्र्याला, दर्जे आणि श्रेणी यांच्यातील विभेदन देऊ शकत नाही. परिस्थितीतील समता हे एक प्रमुख सत्य, एक अनिवार्य घटना आहे आणि देवाच्या इच्छेमुळे घडलेल्या घटनेमुळे जशी एक प्रकारची पवित्र दहशत वाटते तशी तिच्यामुळे आपल्याला वाटलीच पाहिजे. त्यासाठी अमेरिकेतील

लोकशाही या पुस्तकाची प्रस्तावना वाचावी लागते. येथे तॉकुव्हीलच्या मुद्दा हा आहे : ज्याअर्थी परिस्थितीतील विषमता ही आधुनिक समाजातील स्वातंत्र्याचा आधार बनू शकत नाही, त्याअर्थी परिस्थितीतील समतेची लोकशाही वास्तवता हीच तिचा आधार झाली पाहिजे. परंतु, ज्या संस्थांचा आदर्श आपल्याला अमेरिकेत गवसला आहे असे त्याला वाटत होते, फक्त त्यांच्याच साहाय्याने समताधिष्ठित समाजामध्ये या स्वातंत्र्याचे जतन करणे शक्य आहे, असेही त्याला वाटत असावे.

तो कशाला स्वातंत्र्य समजत होता? पुन्हा, हे एकदम कळले पाहिजे की तॉकुव्हील आधुनिक समाजशास्त्रज्ञांच्या पद्धतीने लिहीत नव्हता आणि त्याने आपण कशाला स्वातंत्र्य म्हणतो त्याची काळजीपूर्वक व्याख्या केलेली नाही. परंतु, विसाव्या शतकाच्या विद्वत्तेच्या गरजांनुसार हे नेमकेपणे मांडणे कठीण नाही. याशिवाय, स्वातंत्र्याची त्याची संकल्पना मोंतेस्क्यूच्या संकल्पनेशी निकटचे साम्य दर्शविते.

स्वातंत्र्याचा आशय असणारी पहिली संज्ञा म्हणजे सुरक्षितता ही होय. लहरी शासनाच्या विरुद्ध मिळालेली हमी असा तिचा अर्थ होतो. जेव्हा फक्त कायद्याप्रमाणेच सत्ता वापरली जाते, तेव्हा व्यक्तींना सुरक्षितता वाटते. परंतु, ज्याअर्थी माणसे विश्वासपात्र नसतात आणि भ्रष्ट न होता, अनिर्बंध सत्ता वापरण्याइतकी कोणतीही व्यक्ती सद्‌गुणी नसते, म्हणून, अनिर्बंध सत्ता कोणाही एकाकडे सोपविता येत नाही. एखादा मोंतेस्क्यू म्हणाला असता की सत्तेने सत्तेला पायबंद घालणे आवश्यक आहे. परस्परांमध्ये समतोल साधणाऱ्या राजकीय आणि शासकीय विभागांमध्ये विविधता, सत्ताकेंद्रामध्ये विविधता असलीच पाहिजे. ज्याअर्थी, सर्व लोकांच्या सार्वभौमत्वात सहभाग असतो, म्हणून जे सत्तेवर असतात, ते, एका अर्थाने, शासितांचे प्रतिनिधी वा मुखत्यार असले पाहिजेत. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, स्वराज्य असलेच पाहिजे; प्रत्यक्षपणे शक्य होईल तितका स्वतःचा कारभार लोकांनीच चालविला पाहिजे.

म्हणून, तॉकुव्हीलचा प्रश्न संक्षेपाने पुढीलप्रमाणे मांडता येईल : ज्या समाजातील व्यक्तींची नियती एकरूप होऊ लागलेली आहे, त्याला कोणत्या परिस्थितींत हुकूमशाहीचा धोका टाळणे व आपल्या स्वातंत्र्याचे जतन करणे शक्य होईल? साध्या भाषेत सांगायचे तर, समता आणि स्वातंत्र्य यांच्यातील अनुरूपता हा तॉकुव्हीलचा प्रश्न आहे असे आपल्याला म्हणता येईल.

अमेरिकेतील लोकशाही या ग्रंथावर आणखीन काही टिप्पणी करण्यापूर्वी कोंत आणि मार्क्स या त्याच्या समकालीनांच्या दृष्टीने जे मूलभूत स्वरूपाचे होते त्याच्याबाबतीत तॉकुव्हीलची परिस्थिती पुढीलप्रमाणे होती.

तॉकूव्हीलला ऑग्युस्त कोंतच्या लिखाणाची माहिती नव्हती; त्याने त्याच्याबद्दल ऐकले असले पाहिजे असे वाटते. परंतु तॉकूव्हीलच्या विचाराच्या विकासामध्ये कोंतच्या लिखाणाने कोणत्याही प्रकारचे साह्यात्मक कार्य केले असे दिसत नाही. त्याने कम्युनिस्ट जाहीरनामा वाचला असण्याचा संभव आहे. परंतु १८४८ पेक्षा कम्युनिस्ट जाहीरनामा १९४८ मध्ये जास्त प्रसिद्ध होता. १८४८ मध्ये लंडनला पळून गेलेल्या एका शरणार्थींची ती पुस्तिका होती; या मुद्याबद्दल खात्री वाटण्यासाठी, आपल्याला तॉकूव्हीलचा सर्व पत्र-व्यवहार एकदा वा अनेकदा पुनःपुन्हा वाचवा लागेल – जी त्या काळानंतर इतकी प्रसिद्ध झाली आहे, त्या अप्रसिद्ध पुस्तिकेची तॉकूव्हीलला माहिती होती.

औद्योगिक समाज आणि भांडवलशाही या कोंत आणि मार्क्स यांच्या दृष्टीने, समाजाच्या सत्वाशी निगडित ज्या घटना होत्या, त्यांची तॉकूव्हीलने साहजिकच चर्चा केली आहे. त्याच्या काळच्या समाजामध्ये व्यापारी आणि औद्योगिक कार्य हे प्रथम क्रमाचे कार्य होते या प्रकट सत्यासंबंधी तो कोंत आणि तसेच मार्क्स यांच्याशी सहमत होता. हे विधान त्याने अमेरिकेला उद्देशून केले होते आणि हीच प्रवृत्ती युरोपांतील समाजात पसरत होती असे त्याने गृहीत धरले होते. जरी सँ-सीमाच्या किंवा ऑग्युस्त कोंतच्या शैलीत त्याने आपले विचार व्यक्त केले नसले, तरीही शिलेदारी कार्याला ज्यांच्यामध्ये वर्चस्व प्राप्त झाले होते ते गतकालीन समाज आणि जास्तीत जास्त लोकांचे कल्याण हे ज्याचे ध्येय व उद्दिष्ट होते तो त्याच्या काळचा समाज यांच्यातील विरोध दाखवून देण्याकडे त्याचा कल होता.

व्यापारी आणि औद्योगिक या दोन्हींही कार्यांचा जोडूनच विचार करण्याकडे तॉकूव्हीलची प्रवृत्ती होती; आणि जेव्हा अमेरिकन समाजांत किंवा युरोपातील समाजात-सुद्धा या कार्याला मिळणाऱ्या प्राधान्याची त्याने चर्चा केली, तेव्हा भूतकाळ आणि त्याचा मध्यवर्ती प्रतिपाद्य-विषय, लोकशाही, यांना धरूनच त्याने प्रामुख्याने त्या प्राधान्याचे विवरण केले. औद्योगिक आणि व्यापारी कृती गतकालाप्रमाणे एका अभिजनशाहीला पुन्हा प्रस्थापित करीत नाहीत. व्यापारी आणि औद्योगिक कृतींतून सुचविली जाणारी संपत्ती--विभाजनातील विषमता आधुनिक समाजाच्या समता-कारक प्रवृत्तीशी विसंगत आहेत असे त्याला वाटले नाही.

त्याच्या दृष्टीने सर्वप्रथम व्यापारातून मिळणारी, औद्योगीकरणातून उत्पन्न होणारी आणि हस्तांतरक्षम संपत्ती ही जणू काही गतिशील असते. ज्या पिढ्यान् पिढ्या आपले विशेषाधिकारी स्थान टिकवून धरतात त्या कुटुंबामध्ये ती साठून राहत नाही.

याशिवाय, जे पूर्वी एक अभिजन आणि त्याची कुळे वा शेतकरी यांच्यामध्ये अस्तित्वात होते तशा प्रकारचे परावलंबनाचे श्रेणीबद्ध संबंध उद्योगपती आणि त्याचे कामगार

यांच्यामध्ये उद्भवत नाहीत, असा त्याला विश्वास वाटत होता. खऱ्या अभिजनशाहीचा एकमेव ऐतिहासिक पाया म्हणजे जमिनीचे स्वामित्व असणे किंवा शिलेदारी कार्य असे तो मानीत असे.

म्हणून, त्याच्या समाजशास्त्रीय स्वप्नामध्ये कितीहि पराकोटीची सांपत्तिक विषमता ही आधुनिक समाजाचे वैशिष्ट्य असलेल्या परिस्थितीच्या मूलभूत समतेशी विसंगत होत नाही. अमेरिकेतील लोकशाही या पुस्तकामध्ये विसाव्या प्रकरणात एक उतारा आहे आणि त्यामध्ये उद्योगपतीसंबंधी बोलताना क्षणभर तॉक्‌व्हील असे सुचवितो की जर लोकशाही समाजात अभिजनशाहीची कधीकाळी पुन्हा स्थापना करायची असेल तर ती उद्योगपतींच्या-करवी व्हावी लागेल. परंतु, सामान्यपणे बोलायचे झाले तर, असे म्हणता येईल की आधुनिक उद्योग-पद्धति एका अभिजनशाहीच्या उदयाचे कारण होईल असा विश्वास त्याला वाटत नव्हता. जसे आधुनिक समाज जास्तीत जास्त प्रमाणात लोकशाही समाज होऊ लागतील त्या प्रमाणात संपत्तीची विषमता कमी कमी होऊ लागेल असा त्याला विश्वास वाटत होता आणि ही औद्योगिक आणि व्यापारी व्यवसायातील संपत्ती इतकी योगायोगा-धीन आहे की ती एका कायम स्वरूपाच्या श्रेणीबद्ध संरचनेचा आधार होऊ शकत नाही असाही एकंदरीने त्याला विश्वास वाटत होता.

मार्क्सच्या विचाराचे वैशिष्ट्य असलेल्या भांडवलशाहीच्या विकासाच्या आपत्तीजनक आणि साक्षात्कारी स्वप्नापेक्षा निराळा असा एक फरक या स्वरूपांत, इ. स. १८६५ इतक्या पूर्वीच्या काळीच्, आज जे कल्याणकारी राज्य वा सार्वत्रिक सुखवस्तूकरण या स्वरूपात आपल्याला माहीत आहे त्या सिद्धांताचे थोड्याशा उत्साहाने, थोड्याशा वैराग्याने—कदाचित् उत्साहीपणापेक्षा जास्त वैराग्याने—तो स्वरूप ठरवित होता.

कोंत, मार्क्स आणि तॉक्‌व्हील या तिघांच्या स्वप्नांची तुलना करणे हे मनोरंजक ठरेल. आज आपण ज्यांना तंत्र-विशारद म्हणतो त्यांचे संघटनाविषयक स्वप्न हे एक होते; पुढील स्वप्न होते ते, काल जे क्रांतिकारी होते त्यांचे, साक्षात्कारी स्वप्न होते; तिसरे स्वप्न होते ते म्हणजे ज्याच्यामध्ये प्रत्येकाजवळ काहीतरी असते आणि प्रत्येकाला वा जवळजवळ प्रत्येकाला समाजव्यवस्था टिकवून धरण्यात स्वारस्य असते अशा एका समतोल साधलेल्या समाजाचे स्वप्न होते. या तीन स्वप्नांपैकी जे एक पश्चिम युरोपातील समाजाशी आज सर्वात जास्त निकटचे साम्य दाखविते ते म्हणजे तॉक्‌व्हीलचे स्वप्न होय. १९३० सालचा युरोपियन समाज मार्क्सच्या स्वप्नाच्या जवळ जवळ जात होता; परंतु या स्वप्नापैकी कोणते स्वप्न १९७० आणि १९८० सालांतील समाजाशी सर्वात जास्त निकटचे साम्य दर्शवेल याही प्रश्नाचे उत्तर त्या त्या काळात द्यावे लागेल. हा असा एक प्रश्न आहे की ज्याचे उत्तर देण्याच्या स्थितीमध्ये अर्थात आता कोणीही नाही.

अमेरिकेतील लोकशाही या ग्रंथाकडे पाहिले असता प्रश्न उभा राहतो तो असा : अमेरिकेतील लोकशाही मुक्त वा उदारमतवादी का आहे ?

तॉक्व्हीलने दिलेली कारणांची यादी पाहिली तर निर्णायक घटक वा चल या विषयीच्या त्याच्या सिद्धांताचा निर्देश करते. तॉक्व्हीलने उल्लेख केलेली तीन प्रकारची कारणे अशी आहेत : (१) अमेरिकन समाजाची जिच्यामुळे जडणघडण झाली ती योगायोगांतून उद्भवलेली आणि विशिष्ट परिस्थिती, (२) कायदे आणि (३) रीतीरिवाज व शिष्टाचार.

योगायोगांतून उद्भवलेली आणि विशिष्ट परिस्थिती म्हणजे जेथे युरोपांतून आलेल्या देशांतरीतांनी वसाहती स्थापन केल्या व जेथे शेजारी राष्ट्रांचा म्हणजे शत्रुराष्ट्रांचा वा निदान संभाव्य शत्रुराष्ट्रांचा अभाव होता ते भौगोलिक स्थान होय. तॉक्व्हीलच्या लेखन-कालापर्यंत तरी, कमीतकमी राजनैतिक जबाबदारी असणे व कमीतकमी लष्करी धोक्यांना तोंड द्यावे लागणे हे अपवादात्मक फायदे अमेरिकन समाजाने उपभोगले होते. त्याचवेळी, एका परिपक्व संस्कृतीच्या सर्व तांत्रिक साधनांनी सुसज्ज असलेल्या मानवांनी तो समाज निर्माण केला होता आणि एका अमर्याद भू-पृष्ठावर त्यांनी वसाहती स्थापन केल्या होत्या. युरोपमध्ये अशी परिस्थिती अभूतपूर्व होती. तॉक्व्हीलच्या दृष्टीने, अभिजनशाहीचा अभाव व उद्योगी-करणाला दिलेले अद्वितीय महत्त्व या दोन्हींचेहि एक स्पष्टीकरण ती परिस्थिती देते.

आधुनिक समाजशास्त्राच्या आधारे असे म्हणता येईल की जमिनीचे दुर्भिक्ष्य ही भू-स्वामीत्वाचा आधार घेऊन प्रस्थापित होणाऱ्या अभिजनशाहीच्या संघटनेची अट आहे. परंतु जर जमिनीचे दुर्भिक्ष्य ही अभिजनशाहीतील जमीन-मालकीची अट असेल, तर अशी मालकी अमेरिकेच्या अफाट पसाऱ्यांत का उत्पन्न झाली नाही हे सहज लक्षात येते. ही कल्पना तॉक्व्हीलमध्ये सापडते; परंतु ती अनेक कल्पनांपैकी एक आहे आणि त्याच्या दृष्टीने, ते मूलभूत स्पष्टीकरण होते.

समता आणि स्वातंत्र्य यांच्या दोन्ही अर्थांची जाणीव असणाऱ्या प्युरिटन पंथीय देशांतरीतांच्या मूल्य-प्रणालीवर भर देण्याकडे त्याचा जास्त कल होता आणि एखाद्या समाजाची वैशिष्ट्ये ही, जशू काही, त्यांच्या आद्य संस्थापकांपासून निघतात. यावरून, या गृहीतपक्षाप्रमाणे, अमेरिकन समाजाने पहिल्या देशांतरितांची, त्यांच्या संस्थापकांची वैशिष्ट्ये जतन केली आहेत.

मोंतेस्क्यूचा एक चांगला विद्यार्थी या नात्याने, त्याने उल्लेख केलेल्या तीन प्रकारच्या कारणांमध्ये तॉक्व्हीलने एक श्रेणी स्थापन केली; भौगोलिक आणि ऐतिहासिक परिस्थितीचा कायद्यांपेक्षा कमी प्रभाव पडतो व रीतीरिवाज, शिष्टाचार आणि धर्म यांच्यापेक्षा कायदे कमी महत्त्वाचे आहेत. त्याच परिस्थितीत, दुसरे शिष्टाचार आणि दुसरे कायदे यांच्यामुळे,

दुसऱ्या एखाद्या समाजाचे उद्भवन झाले असते. त्याने विश्लेषण केलेली ऐतिहासिक आणि भौगोलिक परिस्थिती ही फक्त अनुकूल परिस्थिती होती. अमेरिकन लोकशाही उपभोगित असलेल्या स्वातंत्र्याची खरी कारणे म्हणजे चांगले कायदे आहेत आणि ज्यांच्यावाचून स्वातंत्र्याचा संभव अशक्य आहे त्या चालीरीती, रीतिरिवाज आणि श्रद्धा ही त्याहून जास्त खरी कारणे आहेत.

याप्रमाणे लोकशाही समाजात स्वातंत्र्याचे कसे जतन होते हे दाखवून देऊन अमेरिकन समाज युरोपियन समाजापुढे एक आदर्श जरी ठेवत नसला तरी त्याला एक धडा शिकवू शकतो.

— २ —

गेल्या विभागाच्या शेवटी, संस्थापकांची उगमस्थाने व मनोवृत्ती, क्षेत्राचा अफाटपणा, साधनांची विपुलता यासारख्या प्रथमश्रेणीच्या कायद्यांचा उल्लेख आला आहे.

अमेरिकन कायद्याबद्दल तॉक्व्हीलने लिहिलेल्या प्रकरणांचा दोन दृष्टिकोणांतून अभ्यास करता येईल. एका पक्षी, त्याच्या काळच्या अमेरिकन घटनेची कार्यपद्धती ॲलेक्सी द तॉक्व्हीलला किती अचूकपणे समजली होती व त्या घटनेत जे बदल घडून आले आहेत त्यांचे त्याने कितपत अनुमान केले होते असे आपल्याला विचारता येईल. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, तॉक्व्हीलचे स्पष्टीकरण आणि त्याच्याकाळी जी दिली गेली वा आजही अद्याप जी दिली जातात ती स्पष्टीकरणे या दोन्ही स्पष्टीकरणांची तुलना हा एक संभाव्य, मनोरंजक व वाजवी अभ्यास ठरेल. या विषयावर बरेच साहित्य अमेरिकेत उपलब्ध आहे. विशेषतः, जी. डब्ल्यू. पियर्सन या अमेरिकन इतिहासकाराने तॉक्व्हीलच्या यात्रेच्या मार्गाची पुन्हा जुळवाजुळव केली आहे; या यात्रिकाच्या महत्त्वाच्या अमेरिकन व्यक्तींशी झालेल्या भेटीचे तपशील त्याने दिले आहेत आणि त्याच्या कल्पनांची उगमस्थाने शोधून काढली आहेत. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, अमेरिकन समाजाचा दुभाषा या स्वरूपातील तॉक्व्हीलची त्याचे खबरे आणि भाष्यकार यांच्याशी त्याने रुजुवात करून दिली. येथे माझा अशा प्रकारच्या अभ्यासाशी संबंध येणार नाही.

अमेरिकन घटनेवरील तॉक्व्हीलच्या भाष्याच्या स्थूल रूपरेषेची नुसती आखणी करणे आणि मोंतेस्क्यूच्या व त्याच्या स्वतःच्या सर्वसाधारण समाजशास्त्रीय प्रश्नांशी त्या भाष्याचा संबंध दाखवून देणे यांचा दुसऱ्या संभाव्य पद्धतीत अंतर्भाव होतो. लोकशाही समाजामध्ये स्वातंत्र्याचे जतन करण्यासाठी सर्वांत जास्त अनुकूल कायदे कोणते आहेत हा या अभ्यासातील महत्त्वाचा प्रश्न होतो.

अगदी साधारणपणे तॉकव्हीलच्या मूलभूत कल्पना अशा आहेत : अमेरिकेला तिच्या टनेमुळे जे एका संघराज्याचे स्वरूप मिळाले आहे त्यांतून तिला जे फायदे मिळतात ांच्यावर तॉकव्हीलने भर दिला. एका विशिष्ट अर्थाने, संघराज्याची घटना ही मोठ्या ाणि छोट्या अशा दोन्हीही राज्यांचे फायदे एकत्रित स्वरूपात मिळवून देते. (कायद्याचे त्य या ग्रंथामध्ये मोंतेस्क्यूनेही याच तत्त्वावर काही प्रकरणे लिहिली आहे हे येथे सहज ाठवेल. केवळ मानवांच्या प्रचंड समुदायातच आढळणाऱ्या दुर्गुणांना वाव न देता ज्याच्या सुरक्षिततेसाठी आवश्यक त्या सत्तेचे संघटन करणे संघराज्याच्या तत्त्वामुळे क्य होते.) अमेरिकेतील लोकशाही या पुस्तकाच्या पहिल्या खंडातील एक उतारा मह- ाचा आहे. "जर दुसऱ्या कोणत्याही प्रकारचे राष्ट्र नसताना फक्त छोटी राष्ट्रे अस्तित्वात सती, तर मानवजात जास्त सुखी व जास्त मुक्त झाली असती; परंतु मोठ्या राष्ट्रांचे स्तित्व. ... अटळ आहे."

याप्रमाणे राजनैतिक सामर्थ्य हे राष्ट्रीय सुबत्तेची अट होते. जर एखाद्या राज्याला लुटले ण्याचा वा पादाक्रांत केले जाण्याचा सतत धोका असेल तर वैभव-संपन्न आणि स्वतंत्र उण्यापासून त्याला फारच थोडा फायदा मिळेल; जर दुसऱ्या राष्ट्राजवळ समुद्रांचे ्राज्य असेल आणि ते भू-गोलावरील सर्व बाजारपेठांमध्ये आपला कायदा चालवीत ेल तर त्या राज्याची उत्पादने आणि व्यापार फारच थोडे फायदेशीर ठरतील. लहान पुष्कळदा दयनीय अवस्थेत असतात. परंतु त्याचे कारण ती लहान आहेत हे नसून दुबळी असतात हे आहे आणि मोठ्या साम्राज्यांची भरभराट होते आणि याचे कारण ाजे ती विस्ताराने मोठी आहेत यांच्यापेक्षा ती सामर्थ्यशाली असतात हे आहे. म्हणून ांच्या सुखाच्या आणि त्यांच्या अस्तित्वाच्यासुद्धा प्राथमिक अटींपैकी एक म्हणजे त्यांचे तिक सामर्थ्य असते. म्हणून असे घडते की फारच आगळी परिस्थिती उद्भवली नाही सक्तीने वा स्वखुशीने लहान राष्ट्रे शेवटी विशाल साम्राज्यांना नेहेमीच जोडली जातात. ःच स्वतःचे संरक्षण करण्याला वा त्याच्या स्वतःच्या गरजा भागविण्याला अक्षम अस- ा लोकांच्या अवस्थेपेक्षा जास्त शोचनीय अवस्था कोणती असू शकणार नाही.

राष्ट्रांच्या लहान-मोठ्या विस्तारांमुळे त्यांना होणारे निरनिराळे फायदे एकत्र आणण्याच्या ने संघ-राज्य पद्धतीची निर्मिती झाली होती. अमेरिकेच्या संयुक्त-राज्यांना या पद्ध- या उपयोगाने जे फायदे झाले आहेत त्याचा शोध त्या राज्याकडे एक कटाक्ष टाकला लागतो.

ोठ्या व केंद्रानुवर्ती राष्ट्रामध्ये विधिकर्त्याला कायद्यांना असे एक समान रूप देणे भाग की जे त्या राष्ट्रातील चालीरीती व प्रदेश यांच्या विविधतेला नेहमीच साजेलसे ठ असे म्हणता येत नाही; त्याला खास प्रकरणाची दखल घेता येत नाही म्हणून तो

फक्त सर्वसाधारण तत्त्वांच्या आधाराने पुढे जाऊ शकतो; जनतेला कायद्याच्या आवश्यक तरतुदींशी जुळवून घ्यावे लागते कारण जनतेच्या गरजा व चालीरीती यांच्याखातर कायदा बदलू शकत नाही. हा विसंवाद जनतेचा त्रास व दुःख यांचे एक मोठे कारण असतो. हा तोटा संघराज्यात नसतो.

हे आपल्या लक्षात येते की जी लहान राष्ट्रे स्वतःचे संरक्षण करण्याइतकी प्रबळ नाहीत. त्यांचे अस्तित्व कितपत टिकून राहील या शक्यतेबद्दल एक प्रकारची निराशावृत्ती या उताऱ्यात तॉक्व्हीलने दर्शविली. आज हा उतारा पुन्हा वाचताना कुतुहल वाटते कारण मानवांच्या व्यवहाराबद्दल हा दृष्टिकोन बाळगणाऱ्या तॉक्व्हीलने, स्वतःचे संरक्षण करण्यास अक्षम असलेली आजही जी राष्ट्रे जगात निर्माण होत आहेत. त्यांच्या मोठ्या संख्येबद्दल काय म्हटले असते याची उत्कंठा वाटू लागते. तरीसुद्धा, कदाचित्, अशी भर घालून त्याने हे सर्वसाधारण सूत्र दुरुस्त केले असते की जर लहान राष्ट्रांच्या सुरक्षिततेसाठी आवश्यक त्या अटी आंतरराष्ट्रीय संघटनेने निर्माण केल्या तर, जी राष्ट्रे स्वयंपूर्ण नाहीत तीसुद्धा टिकून राहण्याची क्षमता दाखवितील.

हे कसेहि असले तरी, राज्य हे स्वतःच्या सुरक्षिततेसाठी आवश्यक तेवढे सामर्थ्य बाळगण्याइतके विशाल असावे आणि परिस्थिती व क्षेत्रे यांच्या विविधतेला कायद्याला जुळवून घेता येण्याइतके लहान असावे अशी आवश्यकता, जणु काही अभिजात तत्त्वज्ञांच्या कायम दृढ विश्वासाशी एकनिष्ठ असलेल्या, तॉक्व्हीलला वाटत होती. हा योग फक्त संघ-राज्याच्या किंवा महासंघराज्याच्या घटनेत आढळतो. अमेरिकन लोकांनी स्वतःसाठी जे कायदे केले आहेत त्यामध्ये, तॉक्व्हीलच्या दृष्टीने, हा पहिला व सर्वश्रेष्ठ गुण होता.

यानंतर, हे त्यांच्या स्पष्टपणे लक्षात आले होते की, आज ज्याला मालमत्ता, व्यक्ती आणि भांडवल यांचे मुक्त अभिसरण म्हणतात त्याची अमेरिकेच्या संघराज्याच्या घटनेने हमी दिली होती; दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, अंतर्गत अबकारी करांची लादणी व त्यामुळे अमेरिकेमध्ये मोडणाऱ्या भू-भागाच्या आर्थिक ऐक्याचे विघटन याला हे संघराज्याचे तत्त्व आळा घालू शकेल.

लोकशाहीच्या अस्तित्वाला दोन प्रमुख धोक्यांची भीती असते असे तॉक्व्हीलला वाटत असे. विधिमंडळाने निवडणूक मंडळाच्या इच्छेच्या संपूर्ण अंकित असणे आणि शासनाच्या विधिकर्त्या शाखेमध्ये सर्व इतर सत्तांचे केंद्रीकरण हे ते दोन धोके आहेत. हे दोन्ही धोके पारंपरिक भाषेत व्यक्त झालेले आहेत. मोंतेस्क्यूच्या वा तॉक्व्हीलच्या दृष्टीने, लोकांना त्यांच्या उत्कट मनोभावांच्या सर्व ऊर्मींना संपूर्ण मोकळीक देता यावी आणि त्यांना शासनाच्या निर्णयाचे स्वरूप ठरविता यावे असे लोकशाही शासनाचे स्वरूप नसलेच पाहिजे. याशिवाय, केंद्रीकरणाकडे आणि त्याचवेळी विधिकर्त्या शाखेमध्ये

सत्ता एकवटण्याकडे प्रत्येक लोकशाही राज्यपद्धतीचा कल असतो अशी तॉक्‌व्हीलची धारणा होती.

आता, विधिमंडळाची दोन सभांमध्ये विभाजन करण्याची तरतूद अमेरिकेची घटना करते. ती राष्ट्राध्यक्षपदाची प्रस्थापना करते. त्याच्या काळी तॉक्‌व्हीलला ते पद दुबळे वाटले होते. परंतु, ते पद निवडणूक-मंडळ वा विधिमंडळ यांच्या प्रत्यक्ष दबावापासून, तुलनात्मकदृष्टीने पाहता, स्वतंत्र असते. याशिवाय, अमेरिकेमध्ये, अभिजनशाहीची जागा कायदेशीरपणाची प्रवृत्ती घेते आणि कायदेशीर स्वरूपाबद्दल वाटणारा आदर स्वातंत्र्याच्या रक्षणाला अनुकूल असतो. यानंतर तॉक्‌व्हीलने अमेरिकन राजकीय पक्षांच्या संख्या-वैपुल्याची दखल घेतली आणि याशिवाय ते पक्ष फ्रान्समधील पक्षांप्रमाणे तात्त्विक सिद्धांताने प्रेरित झालेले नाहीत अशी त्याने योग्य ती टीपही जोडली; ते पक्ष राज्यपद्धतीच्या परस्परविरोधी तत्त्वांचे रक्षण करीत नाहीत तर ते हितसंबंधाच्या संघटनेचे प्रतिनिधित्व करतात आणि समाजापुढे उभे असलेल्या प्रश्नांबाबत व्यवहारवादी दृष्टिकोणांतून फक्त चर्चा करण्याकडे त्यांचा कल असतो.

स्वातंत्र्याच्या रक्षणासाठी साहाय्यक असणाऱ्या इतर दोन अंशतः घटनात्मक असणाऱ्या राजकीय तपशीलांची तॉक्‌व्हीलने भर घातली. साहचर्याचे स्वातंत्र्य व ऐच्छिक संघटनातील वाढ हा एक तपशील झाला. शहर, परगणा किंवा संपूर्ण संघराज्याच्या पातळी-वरही एखादा प्रश्न उपस्थित झाला की, ताबडतोब नागरिकांचा एक गट जमून येतो आणि त्या प्रश्नाचा अभ्यास करण्यासाठी आणि शक्य झाल्यास, त्याला उत्तर देण्यासाठी एक ऐच्छिक संघटना तयार करतो. दुसऱ्या शब्दात तॉक्‌व्हीलचा विचार मांडायचा तर, एखाद्या लहान गावात दवाखाना बांधण्याची वा युद्धाचे कारण शोधून काढण्याची अथवा युद्ध-निर्मूलनाची बाब असो, तिची व्याप्ती कितीहि असो, तिच्या अध्ययनासाठी आपला फावला वेळ आणि विशेषेकरून आपला पैसा देण्यासाठी एक ऐच्छिक संघटना उदयाला येईल.

दुसरा अंशतः घटनात्मक तपशील म्हणजे वृत्तपत्र स्वातंत्र्य होय. तॉक्‌व्हील म्हणाला की मूलतः या स्वातंत्र्याला सर्व प्रकारच्या प्रतिकूल गोष्टींचे ओझे वाहावे लागते, वृत्तपत्रांचा त्याच्या दुरुपयोगाकडे फार मोठी प्रवृत्ती असते आणि या स्वातंत्र्याची मुक्त परवान्यामध्ये अवनती न होणे हे फार कठीण असते. परंतु, लोकशाहीबद्दल चर्चिलने केलेल्या विधाना-सारख्या एका सूत्राच्या रूपाने तो पुढे असे म्हणाला की वृत्तपत्र स्वातंत्र्यापेक्षा जास्त वाईट फक्त एक राज्यपद्धती आहे आणि ती म्हणजे त्या स्वातंत्र्याचे दमन ही होय. आजच्या समाजात, संपूर्ण स्वातंत्र्य हे त्या स्वातंत्र्याच्या संपूर्ण दमनापेक्षा जास्त श्रेयस्कर ठरेल आणि तॉक्‌व्हीलने असा विचार केला असे वाटते की या दोन आत्यंतिक स्वरूपाच्या मधे, एखादा मध्यम मार्ग क्वचितच उपलब्ध असावा.

अमेरिकन कायदापद्धती, ज्युरीपद्धती आणि ज्युरींचे कायद्याच्या क्षेत्रातील आणि राजकीय क्षेत्रातीलसुद्धा कार्य यांवर तॉक्व्हीलने लिहिलेली अनेक पाने वाचून आपलाहि फायदा होईल. कारणांच्या तिसऱ्या प्रकाराकडे वळले असता त्या प्रकारामधे शिष्टाचार आणि श्रद्धा आणि त्याहूनही जास्त म्हणजे त्याची मध्यवर्ती कल्पना येतात. अमेरिकन समाजाबद्दलच्या त्याच्या विवेचनाचाच नव्हे तर अमेरिका आणि युरोप यांच्यामधे उघडपणे वा सूचकतेने तो सतत जी तुलना करीत होता तिचाही ही कल्पना गाभा होती.

हा मूलभूत विषय असा आहे की सरतेशेवटी, जी माणसे त्याचा उपभोग घेणार आहेत त्यांचे शिष्टाचार आणि श्रद्धा यांच्यावर स्वातंत्र्य अवलंबून असते. शिष्टाचारांतील निर्णायक घटक म्हणजे धर्म असतो. तॉक्व्हीलच्या दृष्टीने अमेरिकन समाज हा असा समाज होता की जो धर्माकडे असणारी प्रवृत्ती आणि स्वातंत्र्याच्या ओढीची प्रवृत्ती यांची जोड घालू शकला होता; अमेरिकेमधे स्वातंत्र्य टिकून राहणे हे संभाव्य आहे तर फ्रान्समध्ये त्याचे भवितव्य अनिश्चित आहे, असे का व्हावे याचे एक कारण जर आपण शोधून काढणार असलो तर, तॉक्व्हीलच्या दृष्टीने, त्याचे उत्तर असे असेल की अमेरिकन समाज धर्म-प्रवृत्ती आणि स्वातंत्र्य-प्रवृत्ती या दोन्हीमधे संयोग घडवितो तर चर्च आणि लोकशाही वा धर्म आणि स्वातंत्र्य यांच्यातील विरोधामुळे फ्रेंच समाज विदीर्ण झाला आहे.

आपल्याला असे म्हणता येईल की तॉक्व्हीलच्या दृष्टीने, फ्रान्समधे आधुनिक प्रवृत्ती आणि चर्च याच्यात संघर्ष आहे आणि लोकशाहीला उदारमतवादी स्वरूप येण्यासाठी ज्या अडचणींना तोंड द्यावे लागते त्याच्या बुडाशी हा संघर्ष आहे. उलटपक्षी, धर्म-प्रवृत्ती आणि स्वातंत्र्य-प्रवृत्ती यांच्यात परस्परांना स्फूर्ति देण्याचे जे नाते आहे ते अमेरिकन समाजाचा अंतिम आधार आहे.

"अँग्लो-अमेरिकन संस्कृतीचे खरे स्वरूप म्हणजे दोन जात्याच निराळ्या मूलतत्त्वांची ती संस्कृती एक परिणती आहे. इतरत्र ही तत्त्वे परस्पर-विरोधी होतात; परंतु, कांही प्रमाणात, या तत्त्वांना परस्परांत सामावून घेण्यात आणि त्यांची जोड घालण्यात अमेरिकन लोकांना प्रशंसनीय यश मिळाले आहे. त्या प्रवृत्ती म्हणजे धर्म-प्रवृत्ती आणि स्वातंत्र्य-प्रवृत्ती."

"न्यू इंग्लंडमधे वसाहत करणाऱ्या व्यक्ती एकाच वेळी कट्टर पंथाभिमानी व कल्पकतेत धाडसी होत्या. जरी त्यांच्या कांही धर्म-मतांच्या मर्यादा संकुचित होत्या, तरी ते सर्व राजकीय पूर्वग्रहांपासून मुक्त होते.

म्हणून जात्याच निराळ्या पण परस्परविरोधी नसलेल्या दोन प्रवृत्ती उदयाला आल्या आणि शिष्टाचार व राष्ट्राचे कायदे यामध्ये त्या सर्वत्र दिसून पडतात."

एच-२८०-१४

थोडेसे पुढे जाऊन, त्याने शेवट असा केला;

"याप्रमाणे नीतीच्या जगतात प्रत्येक बाब वर्गीकृत, पद्धतशीर, पूर्वानुमानित व पूर्वनिर्धारित असते; राजकारणाच्या दुनियेत प्रत्येक बाब प्रक्षुब्ध, विवाद्य आणि अनिश्चित असते. एकामधे ऐच्छिक परंतु निष्क्रिय आज्ञापालनाचा अंतर्भाव होतो; तर दुसऱ्यामधे, अनुभवाबद्दल तुच्छता बाळगणारे व सर्व सत्तेचा मत्सर वाटणारे स्वातंत्र्य असते. या दोन प्रवृत्ती स्पष्टपणे इतक्या परस्पर-विसंगत असल्या, तरी त्यांच्यामधे संघर्ष नसतो. त्या बरोबरीने प्रगती करतात आणि परस्परांना आधार देतात."

नागरी स्वातंत्र्य मानवाच्या नैसर्गिक क्षमतेच्या उदात्त आविष्काराला वाव देते आणि राजनैतिक जग हे मनाच्या प्रयत्नशीलतेसाठी ईश्वराने निर्माण केलेले क्षेत्र आहे हे धर्माच्या लक्षात येते. स्वतंत्र व त्याच्या क्षेत्रांत सामर्थ्यशाली, त्याच्यासाठी राखून ठेवलेल्या जागेबद्दल संतुष्ट असणारा धर्म, जेव्हा त्याच्या अंगच्या सामर्थ्याशिवाय इतर कशाचाहि आधार न घेता मानवाच्या अंतःकरणावर राज्य करतो, तेव्हा तो त्याच्या खात्रीशीर अधिसत्तेचा मनावर जेवढा प्रभाव पाडतो, तेवढा तो इतर वेळी कधीहि पाडीत नाही.

"स्वातंत्र्य हे धर्माला आपल्या सर्व युद्धांचा व सर्व विजयांचा सहचर, आपल्या बाल्यावस्थेतील पाळणा आणि आपल्या दाव्यांचे दैवी उगमस्थान मानते. स्वातंत्र्य धर्माला नीतीचा संरक्षक, कायद्याला नीतीचे सर्वात चांगले संरक्षण आणि आपल्या जीविताची सर्वात खात्रीशीर हमी मानते."

जी शैली आज आपण वापरणार नाही तिचा विचार सोडल्यास, जिच्यामधे अँग्लो--अमेरिकन संस्कृती-प्रकारामधे, धार्मिक कठोरता आणि राजकीय स्वातंत्र्य यांचा सयोग करता येईल अशा पद्धतीचा हा उतारा म्हणजे एक उत्कृष्ट समाजशास्त्रीय स्पष्टीकरण आहे असे मला वाटते. आधुनिक समाजशास्त्रज्ञ या घटनांचे जास्त संशुद्ध, जास्त गुंतागुंतीच्या संकल्पनांमधे रूपांतर करेल; परंतु, अशी गुंतागुंत या कल्पनेमधे फारशी भर घालेल याची मला संपूर्णपणे खात्री वाटत नाही.

हे कसेहि असले तरी, एक समाजशास्त्रज्ञ या नात्याने, तॉक्व्हील हा अद्यापीहि मोंतेस्क्यूच्या परंपरेत होता; त्याने सर्वसुलभ भाषेत लिहिले; तो सर्वांना कळू शकतो; आणि संकल्पनांच्या संख्येत भर घालणे वा कसोट्यामधील वैशिष्ट्य दाखवून देणे याच्यापेक्षा त्याच्या कल्पनेला साहित्यिकी स्वरूप देण्यात तो जास्त मग्न होता.

वरील विचारांचा पूरक आणि विरोधी विचारांची छटा दाखविण्यासाठी अमेरिकेतील लोकशाही या ग्रंथाच्या प्रथम खंडातील दुसरा उतारा मी आता उद्धृत करतो. फ्रान्समधील

धर्म आणि स्वातंत्र्य यांचे नाते हे अमेरिकेतील यांच्या नात्याच्या अगदी विरुद्ध आहे, याचे स्पष्टीकरण त्यामध्ये तॉक्‌व्हीलने दिले.

"जर कोणाचे असे मत असेल कीं ज्याची मी प्रशंसा करतो ती धार्मिक प्रवृत्ती हीच अमेरिकेतील सर्वात अयोग्य गोष्ट आहे आणि समुद्राच्या दुसऱ्या तीरावर असलेल्या मानव-वंशाच्या स्वातंत्र्य व सुख यामधे उणा पडणारा एकमेव घटक म्हणजे स्पिनोझाप्रमाणे जगाच्या चिरंतनपणावर, वा कॅबॅनिस्‌प्रमाणे मेंदू विचाराला गुप्त जागी लपवून ठेवतो याबर, विश्वास ठेवणे आहे तर मी फक्त एवढेच उत्तर देऊ शकतो कीं जे ही भाषा वापरतात ते कधीही अमेरिकेत गेलेले नाहीत आणि त्यांनी कधीहि धर्मनिष्ठ वा स्वतंत्र राष्ट्र पाहिले नाही. जेव्हा ते त्या देशाला भेट देऊन परत येतील, तेव्हा त्यांना काय म्हणावयाचे आहे ते आपण ऐकू.

फ्रान्समधे अशाही व्यक्ती आहेत की ज्या प्रजातंत्रीय संस्थांना फक्त शोभा वाढविण्याचे एक साधन मानतात, त्यांची व्यसने आणि दुःखे यांना सत्ता आणि श्रीमंती यांच्यापासून दूर ठेवणारे अफाट अंतर ते मोजतात आणि या अंतराच्या दरीला ओलांडता यावे म्हणून ती भग्नावशेषांनी भरून टाकणे हे त्यांचे ईप्सित असते. ही माणसे स्वातंत्र्याची भाडोत्री सैनिक असतात आणि कोणताही गणवेष ते वापरोत, स्वतःच्या फायद्यासाठी ते लढतात. त्यांना असे वाटते की प्रजातंत्र इतका काळ टिकून राहील की त्यामधे त्यांना स्वतःच्या अवनत अवस्थेतून स्वतःचे उत्थापन करता येईल. त्या लोकांना उद्देशून मी बोलत नाही. परंतु, दुसरेही काही असे आहेत की जे एक स्वस्थ व चिरस्थायी राज्य या स्वरूपांत राज्य-पद्धतीच्या प्रजातंत्रीय प्रकाराकडे बघतात. या प्रकाराकडे आधुनिक समाजाला आजच्या काळाच्या कल्पना आणि शिष्टाचार रोज प्रवृत्त करीत आहेत. आणि त्या लोकांची मानवांना स्वतंत्र होण्यासाठी तयार करण्याची मनापासून इच्छा आहे. जेव्हा ही माणसे धर्मविषयक मतावर हल्ला चढवितात, तेव्हा त्याच्या स्वार्थाच्या नव्हे तर त्यांच्या उत्कट मनोविकाराच्या आज्ञांचे ते पालन करतात. हुकूमशाही श्रद्धेच्या आधाराशिवाय राज्य करू शकते; पण स्वातंत्र्य तसे करू शकत नाही. ज्या राजसत्ताक पद्धतीवर ते हल्ला चढवितात त्यापेक्षा ज्या प्रजातंत्राचे ते गौरवपूर्ण भाषेत प्रतिपादन करतात त्यामधे धर्म पुष्कळच जास्त आवश्यक आहे; दुसऱ्या कोणत्याही राज्यपद्धतीपेक्षा, लोकशाही प्रजातंत्रामधे तो जास्त आवश्यक आहे. ज्या प्रमाणात राजकीय बंधन शिथिल होत जाते त्या प्रमाणात नैतिक बंधन जर बळकट झाले नाही तर समाजाला विनाश कसा टाळता येईल ? जर लोक परमेश्वरापुढे नम्र होत नसतील तर जे स्वतःचे स्वामी आहेत अशा लोकांचे काय करता येणे शक्य आहे ?"

जो उतारा मला प्रशंसनीय वाटतो तो हा उतारा फ्रान्समधील तिसऱ्या पक्षाचे वैशिष्ट्य दाखविणारा आहे. हा पक्ष सत्तेवर येण्याइतपत समर्थ कधीही होणार नाही कारण ते

एकाच वेळी लोकशाहीनिष्ठ, प्रातिनिधिक संस्थाना अनुकूल वा शरण गेलेला आणि धर्माच्या विरुद्ध असलेल्यांना प्रतिकूल आहे. तॉक्‌व्हील असा एक उदारमतवादी होता की ज्याला लोकशाहीवादी हे स्वतंत्र संस्था व धार्मिक श्रद्धा यांच्यातील परस्परावलंबन मान्य करतात हे पाहण्याची इच्छा होती. परंतु, इतिहास आणि समाजशास्त्रीय विश्लेषण यांबद्दलच्या त्याच्या ज्ञानामुळे हा मिलाप घडून येणे असंभाव्य आहे, हे त्याला माहीत असलेच पाहिजे (आणि माहीत होतेच.) जसे अँग्लो-अमेरिकन संस्कृतीमध्ये धर्म आणि लोकशाही यांच्या सख्याची दीर्घ परंपरा आहे तशीच कॅथॉलिक चर्च व आधुनिक प्रवृत्ती यांच्यातील संघर्षाची दीर्घ परंपरा फ्रान्समधे आहे. म्हणून तॉक्‌व्हीलला एकाच वेळी त्या संघर्षाबद्दल खेद व्यक्त करावा लागला आणि त्याची कारणेही दाखवून द्यावी लागली. त्या कारणांचे निर्मूलन करणे कठीण आहे हे तॉक्‌व्हीलच्या काळानंतर एका शतकानेही हा संघर्ष मिटू शकला नाही या सत्यावरून सिद्ध होते.

स्वयंशासित आणि समताधिष्ठित समाजामध्ये व्यक्तीच्या सदसद्‌विवेक बुद्धीमधे जणू काही प्रस्थापित झालेल्या नैतिक शिस्तीची आवश्यकता या आपल्या मूलभूत प्रतिपाद्य विषयाकडे वळू या. जी निव्वळ शिक्षेच्या धाकाने लादली गेलेली नाही अशा स्वतःच्या अंतरंगातील शिस्तीच्या अधीन नागरीक असलेच पाहिजेत. आता, जो या मुद्यावर अद्यापीहि मोंतेस्क्यूचा शिष्य होता त्या तॉक्‌व्हीलच्या दृष्टीने दुसऱ्या कोणत्याही गोष्टीपेक्षा जी श्रद्धा ही शिस्त जास्त चांगल्या तऱ्हेने निर्माण करेल ती म्हणजे धार्मिक श्रद्धा होय.

या मूलभूत सत्यामध्ये पडणारी भर म्हणजे अमेरिकन नागरिक चांगले माहितगार असतात; त्यांना स्थानिक प्रकरणांची चांगली माहिती असते; त्यांना सर्वांना नागरिक शिक्षणाचा फायदा मिळतो. शेवटी, फ्रान्समधील शासकीय केंद्रीकरणाच्या विरुद्ध असलेल्या अमेरिकन प्रशासनातील विकेंद्रीकरणाच्या भूमिकेवर तॉक्‌व्हीलने भर दिला. स्थानिक प्रशासन-विभागाच्या पातळीवर त्यांच्या सामुदायिक व्यवहारांचे नियमन करण्याची सवय अमेरिकन लोकांना लागते. याचा परिणाम असा होतो की जे मर्यादित क्षेत्र त्यांना व्यक्तिशः चांगले माहित करून घेता येते, त्यामधे ते आपली स्थानिक स्वराज्य संस्थामधील उमेदवारी करतात आणि राज्यपातळीवरील व्यवहारांच्या बाबतीत ते हीच प्रवृत्ती पुढे वाढवितात.

प्राचीन गणतंत्रांचा आधार असलेल्या मोंतेस्क्यूच्या सिद्धान्तापासून अमेरिकेतील लोकशाहीचा हा सिद्धान्त स्पष्टपणे निराळा होता. परंतु, तॉक्‌व्हील स्वतः आधुनिक लोकशाही समाजांच्या आपल्या सिद्धान्ताला मोंतेस्क्यूने आविष्कृत केलेल्या प्राचीन प्रजातंत्रांच्या सिद्धान्ताचा विस्तार व उजळणी मानीत होता. जो तॉक्‌व्हीलच्या कोणत्याहि पुस्तकांमधे आढळत नाही, परंतु, अमेरिकेतील लोकशाही या ग्रंथाच्या दुसऱ्या खंडाच्या पूर्व-तयारीच्या

नोंदीमधे सापडतो असा एक प्रसंगोचित उतारा पुढे दिला आहे. त्यामध्ये प्रजातंत्राच्या मोंतेस्क्यूच्या सिद्धान्ताशी त्याने अमेरिकन लोकशाहीच्या आपल्या स्वतःच्या विवरणाची तुलना केली आहे.

"आपण मोंतेस्क्यूच्या कल्पना संकुचित अर्थाने घेऊ नये. या थोर माणसाला काय अभिप्रेत होते ते असे की स्वतःवर पडणाऱ्या समाजाच्या प्रभावातूनच प्रजातंत्राचे अस्तित्व टिकून राहणे शक्य होते. त्याला सद्‌गुण या शब्दाने जे अभिप्रेत आहे ते म्हणजे ज्याचा प्रयोग प्रत्येक व्यक्ति स्वतःवर करते आणि जे त्याला इतरांच्या हक्काचे उल्लघन करण्यास प्रतिबंध करते असे नैतिक सामर्थ्य होय. जेव्हा मानवाचा मोहावरील हा विजय मोहाचा दुबळेपणा वा व्यक्तिगत हितसंबंधाचा विचार यांचा परिणाम असतो, तेव्हा नीतिवाद्यांच्या दृष्टीने तो सद्‌गुण होत नाही, परंतु मोंतेस्क्यूच्या संकल्पनेमधे त्याचा विचार होतो कारण तो कारणापेक्षाहि जास्त करून कार्यासंबंधी बोलत होता. अमेरिकेमधे सद्‌गुणाला थोरवी लाभत नाही, परंतु मोहाला क्षुद्र लेखले जाते आणि त्याचाही अर्थ तोच होता. निर्हेतुकपणाची महती नाही तर हितसंबंधाचे अस्तित्व गृहीत धरले जाते आणि पुन्हा त्याचा जवळपास तोच अर्थ होतो. याप्रमाणे, जरी मोंतेस्क्यू प्राचीन गुणांबद्दल बोलला असला तरी तो बरोबर होता आणि जे तो ग्रीक लोक व रोमन लोक यांच्याबद्दल म्हणाला ते अमेरिकन लोकाना लागू पडते."

आधुनिक लोकशाहीचा तॉक्व्हीलचा सिद्धान्त आणि प्राचीन प्रजातंत्राचा मोंतेस्क्यूचा सिद्धान्त यांच्यातील परस्पर-संबंधाबाबत एक प्रकारच्या संश्लेषणाची मांडणी करण्यामधे आपल्याला हा उतारा साहाय्यक ठरतो.

निस्संशयपणे मोंतेस्क्यूला दिसणारे प्रजातंत्र आणि तॉक्व्हीलला दिसणारी लोकशाही यांच्यामधे मूलभूत फरक आहेत. ती नमुनेदार प्राचीन लोकशाही समताधिष्ठित व मितव्ययी होती; नागरिकांचा समतेकडे कल होता, परंतु तो व्यापारी हितसंबंधाना सर्वोच्च महत्त्व देण्याला दिलेल्या नकारांतून व्यक्त होत असे. प्राचीन प्रजातंत्रे समताधिष्ठित, परंतु सद्‌गुणसंपन्न होती; ती समताधिष्ठित परंतु युद्धखोर होती. तॉक्व्हीलच्या दृष्टिकोणांतून दिसणारी आधुनिक लोकशाही ही मूलतः एक व्यापारी आणि औद्योगिक समाज होता. म्हणून आधुनिक समाजात स्वार्थाने एक प्रभावशाली भावना न होणे हे अशक्य आहे आणि खरोखर, स्वार्थावरच आधुनिक लोकशाही अपरिहार्यपणे आधारलेली आहे. यावरून असे म्हणता येईल की तॉक्व्हीलच्या मताप्रमाणे जी आधुनिक लोकशाही आहे तिचे मोंतेस्क्यूच्या अर्थाने असलेले तत्त्व हे सद्‌गुण नसून स्वार्थ आहे. परंतु, जसे संदर्भावरून दिसून पडते त्याप्रमाणे स्वार्थ आणि सद्‌गुण यामधील घटक समान आहेत. दोन्ही बाबतीत, नागरिकांनी स्वतःच्या अंतरंगात एका नैतिक शिस्तीच्या अधीन असलेच पाहिजे.

दोन्ही बाबतीत, समाज आपल्या सभासदावर जो प्रभाव पाडतो त्यामुळेच राज्य टिकून राहू शकते. दोन्ही बाबतीत, राज्याच्या स्थैर्याला नागरिकांची शिस्त आणि शिष्टाचार व श्रद्धा यांचा व्यक्तीच्या वर्तणुकीवर पडणारा प्रभाव यांचा आधार असतो.

थोडक्यात, संक्षिप्तपणे मांडलेला व तॉक्‌व्हीलने रूपरेषा दिलेला अमेरिकेतील उदारमतवादी लोकशाहीचा सिद्धान्त असा आहे.

अमेरिकन समाज वा लोकशाही यांचा तो संपूर्णपणे उत्साही पुरस्कर्ता वा भाबडा चाहता अजिबात् नव्हता. ज्या तॉक्‌व्हीलने तो ज्या वर्गातून आला होता किंवा ज्या फ्रेंच अभिजनशाहीचा तो वंशज होता त्यांच्यापासून उसनी घेतलेली मूल्य-श्रेणी मनाच्या तळाशी राखून ठेवली होती तो या प्रकारच्या संस्कृतीचे वैशिष्ट्य असलेल्या सामान्यत्वाच्या बाबतीत संवेदनशील होता. जे या आधुनिक लोकशाहीपासून मानवी नियतीच्या रूपांतरांची अपेक्षा करीत होते त्यांचा उत्साह किंवा ज्यांना तिच्यामधे मानव समाजाच्या विघटनापेक्षा काहीही कमी दिसत नव्हते त्यांचे शत्रुत्व या दोन्हीपैकी एकही भावना तो आधुनिक लोकशाहीबाबत दाखवीत नसे. त्याच्या दृष्टीने लोकशाहीचे समर्थन असे होते की ती जास्तीत जास्त लोकसंख्येच्या कल्याणासाठी प्रयत्न करीत होती; परंतु, या कल्याणामधे बुद्धीची चमक वा वैभव यांचा अभाव होता आणि तिच्यामधे नेहेमीच धोका उद्भवण्याचा संभव होता. यांतील मुख्य धोके पुढे दिल्याप्रमाणे आहेत.

प्रत्येक लोकशाहीचा केंद्रीकरणाकडे आणि म्हणून जुलुमी राजवटीमधे अवनत होऊ शकणाऱ्या एका प्रकारच्या हुकूमशाहीकडे कल असतो. बहुसंख्याकांची जुलुमी राजवट होण्याचा लोकशाहीला कायम धोका असतो. प्रत्येक लोकशाही राजवट असे गृहीत धरते की बहुसंख्याकांची बाजू बरोबर असते आणि तिच्या विजयाचा दुरुपयोग आणि अल्पसंख्याकांचा छळ करणे यांपासून बहुसंख्याकांना परावृत्त करणे काही वेळेला कठीण होऊन बसते.

तॉक्‌व्हील पुढे असे म्हणाला की जरी हे माहीत असते की ज्याची अधिकारपदासाठी उमेदवार खुशामत करतील तो सार्वभौम राजा नसून जनता आहे, तरी लोकशाहीचा खुशामतखोरांचा प्रसार करण्याकडे कल असतो. परंतु, जनतारूपी सार्वभौमाची खुशामत करणं हे राजाच्या स्वरूपातील सार्वभौमाची खुशामत करण्यापेक्षा निराळे नसते. कदाचित् ते जास्त वाईटहि असेल कारण ज्याला सामान्य भाषेत लोकाराधन म्हणतात ते म्हणजेच लोकशाहीतील खुशामतीची प्रवृत्ती असते. एका बाजूला गोरे अमेरिकन लोक आणि अमेरिकेतील मूळ रहिवाशी रेड इंडियन्स यांचे परस्पर-संबंध आणि तेथील गोरे लोक व नीग्रो लोक यांच्यातील परस्पर-संबंध दुसऱ्या बाजूला, या अमेरिकन समाजापुढे उभ्या असलेल्या मोठ्या वांशिक प्रश्नांची तॉक्‌व्हीलला तीव्र जाणीव होती. अमेरिकेच्या संघराज्याच्या अस्तित्वाला धोका देणारा जर एखादा प्रश्न असलाच तर तो निस्संशयपणे दक्षिणेतील

गुलामांचा प्रश्न होता. तॉक्व्हील घोर निराशावादी होता कारण त्याने असे लिहिले की, ज्या प्रमाणांत गुलामी नाहीशी होईल आणि नीग्रो व गोरे यांच्यामधे कायद्याने समता प्रस्थापित होऊ लागेल, त्या प्रमाणांत शिष्टाचारांतून निर्माण होणारे अडथळे दोन्ही वंशामध्ये उपस्थित केले जातील. सरतेशेवटी तो म्हणाला की फक्त दोनच उपाय उरतात : एकतर वंशांची शुद्ध व साधी सरमिसळ वा दुसरा म्हणजे वंशभेद; परंतु, वंशसंकर गोऱ्या लोकांना मान्य होणार नाही. म्हणून गुलामीच्या शेवटानंतर, वंशभेद जवळजवळ अपरिहार्य ठरेल आणि त्या दोन वंशातील भयंकर संघर्षाचा अंदाज त्याला अगोदरच आला होता.

गोरे लोक आणि रेड इंडियन्स यांच्या परस्पर-संबंधाबाबत, तॉक्व्हीलच्या सर्वोत्कृष्ट शैलीतील एक उतारा लक्षात घेतला तर त्यामधे या एकाकी माणसाचा आवाज आपल्याला ऐकू येईल.

"स्पॅनिश लोकांनी शिकारी कुत्रे घेऊन रानटी पशूंचा करावा तसा या रेड इंडियन्सचा पाठलाग केला; भेदभाव वा दया न दाखविता, अचानक वेढा घालून, जिंकलेल्या शहराला लुटावे तसे त्यांनी नवीन जगाला लुटले; परंतु शेवटी विनाशालाहि अंत असतोच आणि उन्मादालाहि मर्यादा असते; या कत्तलींतून वाचलेल्या इंडियन लोकसंख्येचा शेष भाग त्यांच्या जेत्यामध्ये मिसळू लागला आणि शेवटी त्याने जेत्याचा धर्म व त्यांचे शिष्टाचार यांचा स्वीकार केला. उलटपक्षी, कायद्याच्या औपचारिकतेबद्दल एक विलक्षण आसक्ती दाखविणे हे आदिम-जातीशी होणाऱ्या अमेरिकन लोकांच्या व्यवहाराचे एक वैशिष्ट्य होते. जर इंडियन लोक त्यांच्या रानटी अवस्थेतच राहिले, तर अमेरिकन लोक त्यांच्या व्यवहारात भाग घेत नसत; अमेरिकन लोक त्यांना स्वतंत्र राष्ट्राप्रमाणे वागवितात आणि खरेदीचा करार केल्याशिवाय, अमेरिकन लोक त्यांच्या शिकारीच्या जागांचा ताबा घेत नाहीत. आणि जर एखाद्या इंडियन राष्ट्रावर एवढे आक्रमण झाले की त्याला त्याच्या क्षेत्रामधे जगणे अशक्य होऊन गेले तर अमेरिकन लोक दयेचा हात पुढे करून इंडियन लोकांना त्यांच्या वाडवडिलांच्या भूमीपासून दूरवर असलेल्या एका दफन-भूमीकडे नेऊन पोचवितात.

ज्या अभूतपूर्व अत्याचारामुळे स्पॅनिश लोकांना वज्रलेप शरमेचा कलंक कायमचा फासला गेला त्यांच्यातूनही इंडियन वंशाचे निर्मूलन करणे त्या लोकांना शक्य झाले नाही, किंवा इंडियन लोकांचे अधिकार त्यांच्यापासून हिरावून घेण्यातहि ते यशस्वी झाले नाहीत. परंतु, संथपणे, कायदेशीरपणे, परहितबुद्धीने, रक्तपात न करता आणि जगाच्या दृष्टीने, नीति-तत्त्वापैकीं एकाहि थोर तत्त्वाची पायमल्ली न करता, अमेरिकेतील लोकांनी हे द्विविध हेतु विलक्षण सुखाने साध्य केले आहेत. मानवतेच्या कायद्याबद्दल यापेक्षा जास्त आदर दाखवून माणसाचा नाश करणे अशक्य आहे."

मूल्य-निर्णय टाळणे आणि उपहासाला वर्ज्य मानणे या आधुनिक समाजशास्त्रज्ञांच्या नियमाबद्दल तॉक्व्हीलला आदर नव्हता. अमेरिकन आणि इंडियन व स्पॅनिश लोक आणि

इंडियन यांच्या परस्पर-संबंधातील फरक हा त्या जोड्यांतील प्रत्येकाच्या मनोवृत्तीची बाब नाही तर उत्तरेमधे आणि दक्षिणेमधे इंडियन लोकसंख्येच्या दाटीचीहि ती बाब आहे. ते कसेहि असो, हा उतारा, पुन्हा एकदा, एका अभिजनशहाचा मानवतावाद सुचवितो. फ्रान्समधे, पुष्कळदा असा विचार करण्याची सवय दिसते कीं वामपंथी माणसेच फक्त मानवतावादी असतात. परंतु, तॉक्‌व्हील स्वतः असे म्हणाला असता कीं फ्रान्समधे, अति--उदारमतवादी, कडवे प्रजातंत्रवादी हे मानवतावादी नव्हते, तर तत्त्ववादाची धुंदी चढलेले आणि त्यांच्या कल्पनांसाठी लाखो लोकांचा बळी द्यायला तयार असलेले क्रांतिकारक होते. एक अभिजनशहा आणि मानवतावादी या नात्याने, तॉक्‌व्हीलने वामपंथी तत्त्ववाद्यांना, फ्रान्समधील बुद्धिजीवींच्या पक्षाच्या प्रतिनिधींना निरुपयोगी तर ठरविलेच पण त्याबरोबरच जे कायमच्या नष्ट पावलेल्या समाजव्यवस्थेच्या स्मृतींच्या आधाराने जगत होते त्या अभिजनशहांच्या प्रतिगामी वृत्तीलाहि त्याने निरुपयोगी ठरविले.

म्हणून ज्याने वर्णन करतांना मूल्य-निर्णय कधीहि थांबविला नव्हता असा एक समाजशास्त्रज्ञ तॉक्‌व्हील होता. या अर्थाने, ज्यांनी राज्यपद्धतींच्या विश्लेषणाच्या वेळीच त्यांच्या सयुक्तिकतेसंबंधी निर्णय न घेण्याची कल्पनाहि केली नसती अशा अभिजात राजनैतिक तत्त्वज्ञांच्या परंपरेतून तॉक्‌व्हील आला होता.

तॉक्‌व्हील आणि मोंतेस्क्यू यांच्यातील दुव्यांवर भर दिला तर मोंतेस्क्यू आणि ॲरिस्टॉटल यांच्यातील दुवेहि लक्षात घ्यावे लागतात. समाजशास्त्राच्या इतिहासात, प्रा. लिओ स्ट्रॉस यांनी केलेल्या विवेचनाप्रमाणे तॉक्‌व्हीलचे अभिजात तत्त्वज्ञानाशी अगदी निकटचे संबंध आहेत.

ॲरिस्टॉटलच्या दृष्टीने, जर आपण जुलुमी राजवटीला सगळ्यांत चांगल्या राज्यपद्धतीपासून जास्तीत जास्त भिन्न असलेली राज्यपद्धति अशा स्वरूपांत पाहिले नाही तर आपण तिचे बरोबर स्पष्टीकरण करू शकत नाही कारण तथ्याची वास्तवता ही या तथ्याच्या गुणापासून अविभाज्य असते. संस्थांचे मूल्यमापन केल्याशिवाय त्यांचे वर्णन करण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजे संस्था या ज्यामुळे संस्थापदाला पावतात त्याला नजरेतून निसटू देणे होय. तॉक्‌व्हील या परंपरेतच राहिला. त्याचे अमेरिकेचे वर्णन म्हणजे ज्या साधनाने लोकशाही समाजांत स्वातंत्र्याचे रक्षण होते त्याचे स्पष्टीकरणसुद्धा होते आणि अमेरिकन समाजाच्या समतोलाला जे धोकादायक आहे ते संपूर्ण वर्णनातून दिसून पडते. ही प्रत्यक्ष भाषाच एक मूल्य-निर्णय सुचविते. आणि वर्णनामधे व वर्णनाने मूल्य-निर्णय करताना सामाजिक शास्त्रांच्या नियमांचे आपण उल्लंघन करीत आहोत असे तॉक्‌व्हीलला वाटत नव्हते. जर त्याला प्रश्न विचारला असता तर (कदाचित् मोंतेस्क्यूप्रमाणे किंवा काहीही झाले तरी ॲरिस्टॉटलप्रमाणे) त्याने बहुधा उत्तर दिले असते की जर त्या वर्णनांशी आंतरिक संबंध

असलेल्या त्या मूल्य-निर्णयांचा त्या वर्णनामध्ये समावेश नसला, तर ते वर्णन वस्तुस्थिती-निदर्शक असू शकत नाही कारण वस्तुतः राज्यपद्धति जी काय होते ते तिच्या स्वतःच्या गुणाने होते आणि जुलुमी राजवटीचे फक्त जुलुमी राजवट या स्वरूपांतच वर्णन करता येते.

अमेरिकेतील लोकशाही या पुस्तकामध्ये टॉक्व्हील हा मोंतेस्क्यूच्या शैलीतील, किंवा मोंतेस्क्यूने वारशाच्या स्वरूपात आपल्याला ठेवलेल्या दोन शैलीतील, समाजशास्त्रज्ञ होता. कायद्याचे रहस्य या ग्रंथामधे समाजाच्या निरनिराळ्या पैलूंचे विश्लेषण राष्ट्राच्या प्रवृत्तीच्या कल्पनेच्या साहाय्याने केले जाते. यावरून, मोंतेस्क्यूच्या मते, समाजाचे एकत्रित स्वरूपांत आकलन करून घेणे हे समाजशास्त्राचे प्रमुख उद्दिष्ट आहे. अमेरिकेतील राष्ट्राच्या आत्म्याचे आकलन करण्याचा प्रयत्न टॉक्व्हील निश्चितपणे करीत होता. आणि या हेतूसाठी, मोंतेस्क्यूने कायद्याचे रहस्य या ग्रंथात ज्या निरनिराळ्या कसोट्यातील वैशिष्ट्ये दाखविली होती, त्यांचा त्याने उपयोग केला. ऐतिहासिक कारणे आणि समकालीन कारणे, भौगोलिक परिसर आणि ऐतिहासिक परंपरा, कायद्यांचा प्रभाव आणि शिष्टाचारांचा प्रभाव यांच्यातील फरक त्याने प्रस्थापित केला. एका अद्वितीय समाजाची–अमेरिकन समाजाची–त्याच्या एकमेव स्थितीतच व्याख्या करण्यासाठी, एकत्रित स्वरूपांत घेतलेल्या, या घटकांची पुन्हा एकदा मांडणी केली जाते. अमूर्त वा सर्वसाधारण स्वरूप यांचे थोडेफार उच्च प्रमाण असलेल्या विविध प्रकारच्या स्पष्टीकरणाच्या संयोगातून या विलक्षण समाजाचे वर्णन उद्भवते.

परंतु, त्याच्या अमेरिकेतील लोकशाही या ग्रंथामध्ये टॉक्व्हीलला दुसऱ्या एका समाजशास्त्रीय उद्दिष्टाकडे जाण्याची आकांक्षा होती किंवा जर तुमची इच्छा असेल तर, त्याने दुसरी पद्धत उपयोगात आणली. त्याने सर्वसाधारण ववादाच्या उच्चतर पातळीवर आणखीन जास्त जटिल प्रश्न उपस्थित केला : आधुनिक समाजांतील लोकशाहीचा प्रश्न. या बाबतीत, कायद्याचें रहस्य या ग्रंथाच्या पहिल्या भागांत ज्याचे मोंतेस्क्यूने अध्ययन केले त्या राज्यपद्धतीच्या प्रकाराशी तुलना करता येण्याजोग्या एका आदर्श प्रकाराला आपण, जणु काही, हाताळत आहोत. लोकशाही समाजाच्या अमूर्त कल्पनेकडे वळून, हा लोकशाही समाज कोणते राजकीय स्वरूप धारण करू शकतो आणि येथे एक स्वरूप तर दुसरीकडे दुसरे स्वरूप तो का धारण करतो असे प्रश्न टॉक्व्हीलने विचारले. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, एक आदर्श प्रकारापासून–लोकशाही समाजापासून–सुरुवात करून, तौलनिक पद्धतीने आणि त्याचा वाक्प्रचार वापरायचा तर, सर्वांत जास्त साधारण स्वरूपाच्या कारणापासून ते सर्वांत जास्त विशिष्ट अशा विविध कारणांचा प्रभाव दाखवून देण्याचा त्याने प्रयत्न केला.

याप्रमाणे, टॉक्व्हीलमधे दोन समाजशास्त्रीय पद्धती आढळतात. त्यांतील एकीचा विशिष्ट समुदायाचं चित्र रेखाटण्यांत शेवट होतो तर दुसरी एका विशिष्ट प्रकारच्या समाजाचा अमूर्त ऐतिहासिक प्रश्न उपस्थित करते.

३

ॲलेक्सी द तॉक्‌व्हीलच्या "जुनी राजवट आणि फ्रेंच राज्यक्रांति" या दुसऱ्या प्रमुख पुस्तकाचा परामर्ष या भागात घेतला आहे. जुन्या राजवटीतील फ्रान्ससंबंधी तॉक्‌व्हीलने जे लिहिले त्यांतील प्रत्येकाची सविस्तर माहिती येथे दिलेली नसून केवळ त्याची पद्धत आणि विवरण या दोन्हींची ढोबळ रूपरेषा दिली आहे.

रोमन लोकांचे वैभव आणि ऱ्हास यांच्या कारणांचा विचार या मोंतेस्क्यूच्या ग्रंथातील प्रयत्नाशी तुलना करता येण्याजोगा प्रयत्न जुनी राजवट आणि फ्रेंच राज्यक्रांती यामधे आढळतो. ऐतिहासिक घटनांच्या समाजशास्त्रीय स्पष्टीकरणाचा तो प्रयत्न होता. या पुस्तकाच्या स्वरूपामुळे, समाजशास्त्रीय स्पष्टीकरणाच्या मर्यादांचा शोध अपरिहार्यपणे लागतो. जशा या मर्यादा मोंतेस्क्यूच्या स्पष्टपणे लक्षात आल्या होत्या तशाच ॲलेक्सी द तॉक्‌व्हीलच्याही लक्षात आल्या होत्या. दोघांनाही हा विश्वास वाटत होता कीं मोठ्या घटनांचे स्पष्टीकरण मोठ्या कारणानीच करता येते, परंतु घटनांचे तपशील हे फक्त घटनाच असतात, म्हणजेच, ज्या समाजाचा आपण विचार करतो आहोत त्या समाजाच्या संरचनात्मक टप्प्यापासून या घटनांचे अनुमान करता येत नाही.

एका मर्यादेपर्यंत, अमेरिकेला मनांत बाळगून तॉक्‌व्हील फ्रान्सचा अभ्यास करीत होता. तसा अमेरिकेच्या बाबतीत, समाजाचे लोकशाही स्वरूप या कारणामुळे किंवा ते स्वरूप असूनही, राजकीय स्वातंत्र्य टिकून राहणे या फ्रान्सच्या थेट उलट असलेल्या घटनेच्या कारणांचा तो शोध घेत होता त्याचप्रमाणे, जरी फ्रान्स लोकशाहीनिष्ठ होता वा असावा असे त्याला वाटत होते तरी त्या राष्ट्राला राजनैतिकदृष्ट्या स्वतंत्र समाज होण्यामधे अडचण का भासत होती हे समजावून घेण्याचा तो प्रयत्न करीत होता.

म्हणून, जुनी राजवट आणि फ्रेंच राज्यक्रांति हे पुस्तक एका ऐतिहासिक पेचप्रसंगाचे समाजशास्त्रीय स्पष्टीकरण आहे. या स्पष्टीकरणाचा हेतु त्या घटनांचे आकलन करून देणे हा आहे. प्रारंभीच, एका समाजशास्त्रज्ञाच्या धर्तीने तॉक्‌व्हीलने निरीक्षण केले आणि निष्कर्ष काढले. क्रांतिकारक पेचप्रसंग हा निव्वळ, साधा अपघात असेल हे मान्य करण्यास त्याने नकार दिला. त्याने असे ठामपणे प्रतिपादन केले कीं ज्या क्षणीं क्रांतिकारक वादळ जुन्या राजवटीतील संस्थावरून झपाट्याने वाहत होते त्याच क्षणीं त्या संस्था आपण होऊन कोलमडल्या. तो पुढे जाऊन असे म्हणाला की क्रांतिकारक पेचप्रसंगाला काही विवक्षित वैशिष्ट्ये होती कारण एखाद्या धार्मिक क्रांतीच्या धर्तीने तो विकास पावला होता.

"इहलोकांतील मानवाच्या अस्तित्वासंबंधीच्या प्रश्नांना सोडविण्याचा फ्रेंच क्रांतीचा मार्ग हा परलोकांतील त्याच्या जीवनाचे प्रश्न सोडविण्याच्या धार्मिक क्रांतीच्या मार्गाशी पूर्णपणे

सारखा होता. जसे व्यक्तीचे राष्ट्र वा तो ज्या युगात जगतो ते युग याचा विचार न करता धर्म व्यक्तीकडेच बघतो त्याप्रमाणे एका अमूर्त दृष्टिकोणांतून म्हणजेच एखाद्या विशिष्ट समाज-व्यवस्थेपासून स्वतंत्र असणारी एक एकता या स्वरूपांत क्रांति नागरिकाकडे बघते. फ्रेंच नागरिकांच्या हक्कांची व्याख्या करणे एवढेच फक्त उद्दिष्ट तिच्यापुढे नव्हते तर सर्वसाधारणपणे मानवांचे परस्परासंबंधी आणि राष्ट्राचे सभासद या नात्यातील अधिकार आणि कर्तव्ये यांचे स्वरूप ठरवून देण्याचा तिने प्रयत्न केला.

क्रांतीने नेहेमीच विशिष्ट मूल्यांना नव्हे तर विश्वव्यापी मूल्यांना, जे शासनपद्धतीचे सर्वात जास्त नैसर्गिक स्वरूप होते त्याला आणि समाजव्यवस्थेच्या सर्वात जास्त नैसर्गिक स्वरूपाला मूळस्थितीला पुन्हा नेऊन पोचविले म्हणून तिला इतका विस्तृत प्रतिसाद मिळाला आणि एकाच वेळी, पुष्कळ ठिकाणी तिचे अनुकरण करणे जमू शकले."

राजकीय पेचप्रसंगाचे एक प्रकारच्या धार्मिक क्रांतीशी असलेले साम्य हे आधुनिक समाजांच्या मोठ्या क्रांतीचे बहुधा वैशिष्ट्य आहे. तॉक्व्हील-पंथाच्या समाजशास्त्रज्ञाच्या दृष्टीने, १९१७ सालच्या रशियन क्रांतीमधेहि मूलतः धार्मिक असण्याचा तोच गुण होता. या विधानाला आपल्याला सर्वसाधारण स्वरूप देता येईल आणि जेव्हा राज्यक्रांती जगामधे कोठेहि घडून येण्याची आकांक्षा बाळगते, जेव्हा ती सर्व मानवजातीकरता एक उद्धाराचा मार्ग असल्याचा दावा करते, तेव्हा प्रत्येक राज्यक्रांती धार्मिक क्रांतीच्या कांही वैशिष्ट्यांचे स्वरूप धारण करते.

जेव्हा युरोपमधे जुन्या राजवटीतील सर्व संस्था कोलमडत होत्या, तेव्हा फ्रान्समधेच का क्रांति घडून आली? या प्रश्नाला तॉक्व्हीलने जे उत्तर दिले ते सुद्धा समाजशास्त्रीय आहे : "मी वर्गासंबंधी बोलतो आहे; इतिहासकारांचा फक्त यांच्याशीच संबंध यावा." हे शब्दशः भाषांतर आहे. हे विधान निनावी प्रसिद्ध केले तर, पाचापैकी चार वाचक ते मार्क्सचे आहे असे मानतील. तरीसुद्धा ते विधान मार्क्सचे नाही, तर तॉक्व्हीलचे आहे आणि "इतिहासातील मूलभूत घटनांवर ज्यांचा प्रभाव पडत नाही आणि ज्यांच्याशी इतिहास-काराचा संबंध यावा त्या वर्गासंबंधी मी बोलतो आहे" या घोषणेनंतर ते येते.

ज्यांच्या निर्णायक भूमिकेचा तॉक्व्हीलने उल्लेख केला ते वर्ग म्हणजे सरदारवर्ग, भांडवल-दारवर्ग. शेतकरी-समाज आणि तुमची इच्छा असेल तर, दुय्यम महत्वाचा, कामगार-वर्ग हे होत. म्हणून ज्या वर्गातील वैशिष्ट्ये त्याने दाखवून दिली ते म्हणजे जुन्या राजवटीतील दरबारी श्रेणी आणि सामाजिक श्रेणी व आधुनिक समाजातील वर्ग यांच्यामधे पडणारे वर्ग होते. तरीसुद्धा, वर्गासंबंधीचा एखादा अमूर्त वा समाजशास्त्रीय सिद्धान्त तॉक्व्हीलने रचला नाही. त्याने त्या वर्गांची व्याख्या दिली नाही किंवा त्यांच्या विशिष्ट लक्षणांची

यादी दिली नाही; परंतु क्रांतीच्या घटकेला फ्रान्समधील जुन्या राजवटीतील प्रमुख सामाजिक गटांच्या घटनांच्या स्पष्टीकरणासाठी त्याने उपयोग केला.

तर मग, फ्रान्समधील जुन्या राजवटीतील समाज कोसळून पडला या तथ्याचे कारण असणाऱ्या प्रमुख घटना कोणत्या आहेत? जशी आपल्याला चांगली ठाऊक आहे ती घटना म्हणजे प्रशासकीय केंद्रीकरण व प्रशासकीय समरूपता ही होय. हे खरे आहे की जसे तॉक्व्हीलने आपल्याला सांगितले त्याप्रमाणे एका क्षेत्रातून दुसऱ्याकडे जाताना आढळणारी कायदे आणि निर्बंध यांची असामान्य विविधता ही जुन्या राजवटीखालील फ्रान्सचे वैशिष्ट्य होते; परंतु वस्तुस्थिती अशी आहे की राजाचे प्रशासन, राजपदाच्या इच्छुकांचे प्रशासन हे हळुहळू परिणामकारक शक्ति होऊ लागले होते. विविधता ही अर्थशून्य अवशेष होता; क्रांति घडून येण्याच्या पुष्कळच पूर्वी फ्रान्सचे प्रशासन एक-केंद्री आणि समरूप झाले होते.

हा उतारा लक्षात घेण्याजोगा आहे. "ज्या असामान्य सहजतेने घटना-समितीने एका क्रूर फटक्यासरशी फ्रान्सचे ऐतिहासिक काळापासून चालत आलेले सर्व विभाग—म्हणजेच प्रांत—नाहीसे केले आणि त्या राज्याची त्र्यांऐंशी स्पष्टपणे आखलेल्या एककामधे—खात्यामधे—अशा तऱ्हेने विभागणी केली की जणु काही ते एका जुन्या राज्याची नव्हे तर नवीन जगाच्या अनाघ्रात जमिनीची फाळणी करीत होते, तिचे पुष्कळ लोकांना आश्चर्य वाटले. याने युरोपच्या शेष भागाला जेवढे आश्चर्य वाटले वा खरोखर धक्का दिला तेवढा इतर कशानेही वाटला नसेल वा दिला नसेल. बर्क म्हणाला की, 'इतक्या रानटी पद्धतीने आपल्या मातृभूमीचे माणसाना तुकडे करतांना आपण प्रथमच पाहात आहोत.' परंतु, जरी असे वाटले की जिवंत प्राण्यांचे विच्छेदन होत आहे, तरी प्रत्यक्षात, 'बळी' अगोदरच मृत झालेले होते."

येथे पॅरिस व प्रशासकीय केंद्रीकरण यावर लिहिलेले चार शब्द आहेत :

"ज्या काळी पॅरिस शहराचा प्रभाव सर्व देशावर पडत होता, त्याच वेळी, त्या शहरातच दुसरा एक बदल घडून येत होता. या बदलाची सर्व इतिहासकारांनी दखल घ्यावी असा आहे. एकाच वेळी, धंदा व व्यापार याचे केंद्र व सुख-लोलुप आणि उपभोगी व्यक्तींचे शहर असतानासुद्धा, पॅरिसचा आता एका पक्क्या मालाच्या उत्पादक शहराच्या स्वरूपात विकास झाला होता. वर वर्णन केलेल्या पॅरिसच्या राजकीय वर्चस्वासमवेत या बदलाचे मोठे व भयानक परिणाम व्हावे अशी नियतीची योजना होती."

दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर, तॉक्व्हीलच्या मते, अठराव्या शतकाच्या समाप्तीपूर्वीच पॅरिस एक उद्योगांचे केंद्र व फ्रान्सचे औद्योगिक केंद्र झाले होते. "जरी जुन्या राजवटीतील संख्याशास्त्रविषयक उपलब्ध माहिती विश्वसनीय नसली, तरी क्रांती-पूर्व साठ

वर्षामधे पॅरिस शहरामधे नोकरी करणाऱ्या कामगारांची संख्या दुप्पटीपेक्षा जास्त झाली तर त्या शहरातील त्याच काळातील सर्वसाधारण लोकसंख्या मुष्किलीने तिसऱ्या हिस्स्याने वाढली."

दुसऱ्या पक्षी, जो एका केंद्राच्या प्रशासनाखाली होता आणि ज्याच्यामधे उत्तरोत्तर संपूर्ण क्षेत्रभर सारखेच निर्बंध लावले जात होते, त्या या फ्रान्समधे समाजाचे, जणु काही, बारीक कणामधे तुकडे झाले होते. फ्रेंच लोक त्यांच्या सार्वजनिक व्यवहारांची चर्चा करू शकत नव्हते कारण त्या लोक-समुदायाला राष्ट्राचे रूप पाळण्यासाठी आवश्यक असलेल्या अटीचा–स्वातंत्र्याचा–अभाव होता.

ज्याला दुर्खैमने फ्रेंच समाजाचे विघटन म्हटले असते त्याचे तॉक्‌व्हीलने शुद्ध समाजशास्त्रीय वर्णन दिले. देशातील विशेषाधिकारी वर्गामधे वा राष्ट्रातील निरनिराळ्या वर्गांमधे दोन कारणामुळे ऐक्य नव्हते. ती कारणे अशी होती : पहिले म्हणजे, राजकीय स्वातंत्र्याचा अभाव आणि दुसरे म्हणजे ज्या गतकालीन विशेषाधिकारी गटांनी त्यांची ऐतिहासिक कामगिरी गमावली होती, आणि त्यांचे विशेषाधिकार राखून ठेवले होते ते गट आणि जे नव्या समाजातील गट निर्णायक भूमिका करीत होते, परंतु जुन्या वर्गापासून निराळे राहिले होते ते गट या गटांतील वेगळेपण हे होय.

"निस्संशयपणे अठराव्या शतकाच्या शेवटी, अभिजनशाही आणि भांडवलदार यांच्या वर्तणुकीतील फरकाच्या छटा शोधून काढणे अद्यापीहि शक्य होते; कारण ज्याला चांगले शिष्टाचार म्हणतात तो वरवरचा उजाळा मिळविण्यास जेवढा वेळ लागतो तितका इतर कशालाही वेळ लागत नाही.... परंतु, मूलतः ज्या सर्वजणांना सामान्य समुदायापेक्षा जास्त वरचे सामाजिक स्थान दिले जात होते ते साधारणपणे सारखे होते; त्यांच्या कल्पना, सवयी, आवडी-निवडी, करमणुकीची साधने ही सारखीच होती, ते सारखीच पुस्तके वाचीत आणि सारख्याच तऱ्हेने बोलत असत. फक्त त्यांच्या अधिकारामधे फरक होता.

ज्या इंग्लंडमध्ये जरी समान हितसंबंधांनी त्यांच्यामधे जीवाभावाचे सख्य निर्माण केले होते तरीही निरनिराळ्या वर्गांच्यामधे अद्यापीहि मनोवृत्ती आणि शिष्टाचार यांच्या बाबतीत फरक होता. त्या देशामधे सुद्धा वा इतर कोणत्याही देशात ही समता प्रस्थापन करण्याची प्रक्रिया इतक्या थराला गेली होती की नाही याची मला शंका वाटते. जरी राजकीय स्वातंत्र्याचा, व्युत्क्रमी परस्परसंबंध आणि राष्ट्राच्या सर्व नागरिकांमध्ये दृढैक्याची भावना निर्माण करण्यामधे, कौतुकास्पद शेवट होतो, तरी ते त्यांना परस्परसदृश करतेच असे नाही. एकाच व्यक्तीचे शासन हेच फक्त असे आहे की जे लांबच्या पल्ल्यामधे विविधतेतील भेद कमी करते आणि राष्ट्राच्या प्रत्येक नागरिकाला आपल्या शेजाऱ्याच्या नियतीबद्दल उदासीन बनविते."

येथे तॉक्‌व्हीलच्या समाजशास्त्रीय विश्लेषणाचे केंद्र आहे. फ्रेंच राष्ट्रांतील निरनिराळे विशेषाधिकारी गट एकाच वेळी समरूपतेकडे आणि वेगळेपणाकडे जात होते; वस्तुतः ते एकमेकासारखे होते; परंतु, विशेषाधिकार, शिष्टाचार आणि परंपरा यांनी वेगळे झाले होते आणि राजकीय स्वातंत्र्याच्या अभावी, राष्ट्रस्वरूपी लोकसमुदायाच्या स्वास्थ्यासाठी अनिवार्य असलेली दृढैक्याची ती भावना उत्पन्न करण्यात ते यशस्वी झाले नाहीत.

"जो गेल्या राजसत्ताक पद्धतीचा गुन्हा होता तो वर्ग-भेद नंतरच्या टप्प्यामध्ये तिचे समर्थन झाला कारण जेव्हा लोकसंख्येतील सधन आणि प्रज्ञावंत घटक इतःपर एक होऊन कार्य करू शकत नव्हते आणि शासनात भाग घेऊ शकत नव्हते, तेव्हा देश प्रत्येक बाबतीत स्वतःचे प्रशासन चालू राखण्यात अक्षम झाला आणि एका प्रभावी नेत्याने प्रशासनात प्रवेश करावा हे आवश्यक होते."

जिची ताबडतोब मनावर सर्वात जास्त छाप पडते ती म्हणजे मोंतेस्क्यू आणि तॉक्‌व्हील या दोघांचेहि वैशिष्ट्य असणारी समाजांच्या शासन-पद्धतीची थोडीफार अभिजनशाहीवादी संकल्पना ही या उताऱ्यातून दिसते. दोघाहि लेखकांच्या दृष्टीने, फक्त श्रीमंत आणि ज्ञान-संपन्न घटकच देशाचे शासन चालवू शकतात आणि दोघांपैकी एकालाहि श्रीमंत आणि ज्ञानसंपन्न ही दोन विशेषणे परस्परांच्या सान्निध्यांत ठेवण्यात संकोच वाटला नाही. ते लोकप्रियतेच्या मागे लागलेले सवंग लेखक नव्हते आणि या दोन शब्दांतील परस्पर-संबंध त्यांना स्पष्ट वाटला. जेव्हा ज्यांच्याजवळ भौतिक साधने नव्हती तेव्हा त्या लोकांना सुशिक्षित होण्याची संधि फारच क्वचित् मिळत होती आणि म्हणून ते ज्ञानसंपन्न नव्हते अशा युगात ते लेखक लिहीत होते. त्यांना ते स्वयंसिद्ध वाटत होते, आणि हे खरे होते की अठराव्या शतकांत राष्ट्रांतील फक्त श्रीमंत घटकच ज्ञान-संपन्न होऊ शकत होते.

दुसऱ्या पक्षी, तॉक्‌व्हीलला वाटले की क्रांतीच्या उद्रेकाच्या वेळी आणि या पहिल्या क्रांतीनंतर घडून आलेल्या सर्व क्रांत्यांच्या उद्रेकाच्या वेळी फ्रान्समध्ये दिसून पडणारी वैशिष्ट्यपूर्ण घटना म्हणजे देशाच्या शासन-पद्धतीबाबत मतैक्य स्थापन करण्यात विशेषाधिकारी गटांची असमर्थता ही होय. आजही टिकून राहिलेल्या शासन-पद्धतीत वारंवार होणाऱ्या बदलांचे स्पष्टीकरण ही घटना करते. तॉक्‌व्हीलने अशी भर घातली असती की, प्रशासनांतील केंद्रीकरण हे संपूर्ण एकोणिसाव्या शतकात आणि विसाव्या शतकामध्येही वाढत चालले आहे आणि राष्ट्राच्या सधन व ज्ञानसंपन्न घटकांमध्ये मतैक्य घडून न येणेही चालूच आहे. याचा परिणाम असा होतो की, वेळोवेळी लोकशाही शासन अशक्य होऊन जाते आणि एखाद्या नेत्याला मधे पडावे लागते.

फ्रान्समधील राजकारणाचे हे विश्लेषण एक अपवाद भासावे इतके सुबोध आहे. एकोणिसाव्या आणि विसाव्या शतकांतील फ्रान्सच्या संपूर्ण राजकीय इतिहासाला ते लागू करता

येईल. पश्चिम युरोपच्या देशापैकी, एकोणिसाव्या आणि विसाव्या शतकातही अगदी अलीकडेपर्यंत, फ्रान्स हाच एक असा देश आहे की, जो आर्थिकदृष्ट्या आणि सामाजिकदृष्ट्या फारच थोडा बदलला आहे आणि राजकीयदृष्ट्या कदाचित सर्वांत जास्त प्रक्षुब्ध देशसुद्धा तोच असावा. आर्थिक आणि सामाजिक बाबतीतील अंशतः पुराणमतवादीपणा आणि राजकीय प्रक्षुब्धता यांच्या या संयोगाचे टॉक्व्हीलच्या समाजशास्त्राच्या संदर्भाने चटकन स्पष्टीकरण करता येते. जर आपण सामाजिक आणि राजकीय बाबींमध्ये प्रतिपद साम्य शोधण्याचा प्रयत्न केला तर या घटनेचे स्पष्टीकरण आणखीन जास्त कठीण होते.

या विश्लेषणाचा शेवट करण्यासाठी दुसरा एक उतारा देता येतो.

" तरीही, साठ वर्षांपूर्वी ते निरनिराळे वर्ग जुन्या राजवटीखाली समाजरचनेतील तुटक तुटक एकक झाले होते, त्यांच्यामधे जेव्हा पुन्हा एकदा संपर्क घडून येऊ लागला तेव्हा तो त्यांच्या दुखऱ्या स्थानावरच होऊ लागला आणि त्याची पहिली कृती ही परस्परांच्या नरडीची घोट घेण्याची होती. खरोखर, आजलाही (म्हणजे शंभर वर्षांपूर्वी) वर्गभेद जरी नाहीसे झाले असले, तरी त्याच्यामुळे उत्पन्न झालेले मत्सर व विद्वेष नाहीसे झाले नाहीत."

म्हणून, फ्रेंच समाजाच्या टॉक्व्हीलच्या विवरणाचा मध्यवर्ती विषय हा होता की, जुन्या राजवटीच्या शेवटी, सर्व युरोपातील समाजात, फ्रान्स हा टॉक्व्हीलच्या त्या शब्दाच्या अर्थाने, सर्वांत जास्त लोकशाहीनिष्ठ होता. याचा अर्थ त्या समाजामधे, परिस्थितीची समरूपता आणि व्यक्तींची व गटांची सामाजिक समता यांच्याकडील कल सर्वांत जास्त उठून दिसत होता. आणि त्या समाजामध्ये राजकीय स्वातंत्र्य, राजकीय चर्चेचे स्वातंत्र्य अगदी कमी झालेले होते आणि ज्या संस्था फ्रान्सच्या वास्तवतेशी जास्तीत जास्त विसंगत ठरू लागल्या होत्या, त्या पारंपरिक संस्थांचे स्वरूप त्या समाजाला जास्तीत जास्त स्पष्टपणे मिळू लागले होते.

दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, टॉक्व्हीलची क्रांतीची संकल्पना मूलतः राजकीय होती. आधुनिक लोकशाही चळवळीला गतकालीन राजकीय संस्थांकडून विरोध होत होता आणि येथे नाही तेथे विस्फोट घडवून आणण्याचा त्या विरोधामध्ये धोका होता. टॉक्व्हीलने हे सुद्धा दाखवून दिले की, जेव्हा परिस्थिती बिघडत होती तेव्हा नव्हे तर जेव्हा ती सुधारू लागेल तेव्हा अशी क्रांती घडून येईल. "जुनी राजवट आणि फ्रेंच राज्यक्रांती" या पुस्तकात असे एक प्रकरण आहे की, ज्यामधे त्याने हे दाखवून दिले की सोळाव्या लुईच्या राज्यामधे परिस्थिती जितकी चांगली होती तेवढी जुन्या राजवटीमधे जी इतर कोणत्याही वेळी नव्हती.

टॉक्व्हीलला एक क्षणभरही याची शंका आली नसती की, मार्क्सच्या क्रांतीच्या राजकीय आराखड्यापेक्षा त्याच्या स्वतःच्या आराखड्यामधे रशियन क्रांति जास्त चपखलपणे

बसते. १८८० पासून सुरू होणाऱ्या दशकामध्ये, रशियन अर्थव्यवस्था वाढीच्या चक्रात शिरली; १८८० ते १९१४ मध्ये रशियन आर्थिक विकासाचा वेग हा सर्वोच्चापैकी एक आणि कदाचित युरोपात सर्वोच्च होता. ज्या अर्थाने, आपण फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या बाबतीत जुन्या राजवटीसंबंधी बोलतो त्याच अर्थाच्या जुन्या राजवटीतील राजकीय संस्थांविरुद्धच्या बंडाने रशियन क्रांतीची सुरुवात झाली. जर ज्या पक्षाने रशियामध्ये सत्ता बळकावली त्याने आपण एका संपूर्णपणे निराळ्या तत्त्वप्रणालीचे प्रतिनिधित्व करतो असा दावा केला असता, तर या घटनांना त्यांच्या प्रणालीत अंतर्भूत करण्यामध्ये तॉक्व्हीलला त्रास पडला नसता कारण त्याच्या दृष्टीने, स्वातंत्र्याच्या नावाने कृती करणे आणि राजकीय आणि त्याहून सर्वांत जास्त म्हणजे प्रशासकीय केंद्रीकरणाकडे कल असणे हे लोकशाही क्रांतींचे वैशिष्ट्य होते. जे राज्य आपल्या अर्थव्यवस्थेला एकत्रित स्वरूपात सांभाळण्याचा प्रयत्न करेल त्याच्याही उद्भवनाच्या शक्यतेचा त्याने पुष्कळ वेळेला उल्लेख केलेला आढळतो.

म्हणून, तॉक्व्हीलच्या सिद्धांतांच्या दृष्टिकोणातून, रशियन क्रांति म्हणजे समाजाच्या आधुनिकीकरणाच्या सर्वसाधारण कालखंडात जुन्या राजवटीच्या राजकीय संस्थांचे कोलमडून पडणे होय. युद्धाचा विस्तार त्या स्फोटाला अनुकूल ठरला. जे लोकशाही आदर्शाचे प्रतिनिधि असल्याचा दावा करीत होते, परंतु ज्याने प्रशासकीय केंद्रीकरण आणि संपूर्ण समाजाचे राज्यसत्तेने केलेले व्यवस्थापन या कल्पनेला तिच्या तार्किक टोकापर्यंत रेटले, त्या शासनात रशियन क्रांतीचा शेवट झाला.

महान अरिष्ट वा वरदान, अपरिहार्यता वा अपघात या विकल्पांच्या ज्या जोड्यांनी फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या इतिहासकारांची पाठ पुरविली आहे त्याच्याबद्दल तॉक्व्हीलने या दोन टोकांपैकी एकालाही मान्य करण्यास नकार दिला असता. त्याच्या दृष्टीने हे उघड होते की फ्रेंच राज्यक्रांती ही शुद्ध आणि साधा अपघात नव्हता. लोकशाही चळवळीला जुन्या राजवटीतील संस्थांना कालांतराने दूर सारावेच लागले असते असा जर अर्थ आपल्या मनात असेल तर क्रांति अपरिहार्य होती; परंतु, जे स्वरूप तिने धारण केले ते आणि तिच्यातील घटनांचे सविस्तर तपशील हे अपरिहार्य नव्हते. ती हितकारक होती की अरिष्टकारक होती ? बहुधा तॉक्व्हीलचे उत्तर ही दोन्ही होती असे असेल किंवा जास्त नेमकेपणाने सांगायचे तर, फ्रेंच राज्यक्रांतीबद्दल उजव्या पंथाच्या व्यक्तींनी केलेल्या टीकेतील सर्व मुद्यांचा त्याच्या पुस्तकात समावेश केलेला आहे. एवढेच नव्हे तर यापेक्षा निराळ्या तऱ्हेने घटना घडल्या नाहीत या एक प्रकारच्या भूतकाळाबद्दल विकृत ओढीने जे काय घडले त्याच्या समर्थनातही अंतर्भाव त्यामधे आढळतो.

अठराव्या शतकात तत्त्वज्ञ व विसाव्या शतकात बुद्धिजीवि याप्रमाणे ओळखल्या जाणाऱ्या साहित्यिकांशी फ्रेंच क्रांतीच्या टीकेच्या मुद्यांचा संबंध येतो. हे जसे सर्वज्ञात

आहे, त्याप्रमाणे तत्त्वज्ञ, साहित्यिक आणि बुद्धिजीवी परस्परांवर टीका करतात, जसे साहित्यिकांच्या आजच्या भूमिकेबद्दल आपण कौतुकाने वा खेदाने भाष्य करीत असतो, त्याप्रमाणे अठराव्या शतकातील फ्रान्समधे राज्यक्रांतीत साहित्यिकांनी जी भूमिका बजावली त्याबद्दल तॉकुव्हीलने भाष्य केले ते पुढील उताऱ्यात दिसते.

" आपल्या साहित्यिकांनी फक्त त्यांच्या क्रांतिकारक कल्पना फ्रेंच राष्ट्राला दिल्या आहेत, एवढेच नव्हे तर त्यांनी राष्ट्रीय मनोवृत्ती आणि जीवन-दृष्टि यांनाही वळण लावले. त्यांच्या आदर्श आकृतिबंधानुसार, मानवांच्या मनाला घाट देण्याच्या दीर्घ प्रक्रियेमधे, त्यांचे कार्य जास्तच सोपे झाले कारण लोकांना राजनीतीच्या क्षेत्रात शिक्षण मिळाले नव्हते आणि याप्रमाणे साहित्यिकांना रान मोकळे होते. याचा परिणाम असा झाला की साहित्यिकांच्या प्रवृत्ती, मनाची ठेवण, आवडीनिवडी आणि त्यांचे वैशिष्ट्य असलेला तऱ्हेवाईकपणा हे फ्रेंच माणसाला बहाल करण्यात लेखकांच्या साहित्याचा शेवट झाला. आणि जेव्हा कृतीची वेळ आली, तेव्हा या साहित्यिकी प्रवृत्तींना राजकारणाच्या आखाड्यात आणले गेले.

जेव्हा आपण फ्रेंच राज्यक्रांतीचा सूक्ष्म अभ्यास करतो, तेव्हा आपल्याला असे आढळते की ज्या एका प्रवृत्तीने अमूर्त स्वरूपात असलेल्या शासनाच्या सिद्धांतांचे प्रतिपादन करणाऱ्या इतक्या पुस्तकांच्या लेखनाला वाव दिला होता, नेमक्या त्याच प्रवृत्तीतून या क्रांतीला मार्गदर्शन मिळाले. आपल्या क्रांतिकारकांनाही स्थूलमानाने केलेल्या सर्वसाधारण स्वरूपाची विधाने, तयार कायदे-पद्धती आणि उथळ ज्ञानावर आधारलेली प्रमाणबद्धता यांचीच आवड होती, कठोर सत्याबद्दल तोच तिरस्कार होता, त्यांना नूतन, कल्पक आणि मौलिक स्वरूपाच्या मार्गांनी संस्थांना नवा घाट देण्याची आवड होती; घटनेच्या सदोष भागाची दुरुस्ती करण्याचा प्रयत्न करण्याऐवजी, तर्कशास्त्राच्या नियमाप्रमाणे आणि एका पूर्वसंकल्पित पद्धतीप्रमाणे सबंध घटनेची पुनर्रचना करण्याची इच्छाही होती."

आणि ज्याच्यासारखा शेवट आजच्याही वर्तमानपत्रांत सापडू शकेल तो हा शेवट :

" एका अनपेक्षित संकटापेक्षा तो परिणाम तिळमात्रही कमी नव्हता, कारण जो लेखकामधे गुण ठरेल तो मुत्सद्यामधे एक दोषही होऊ शकेल आणि जे गुण थोर साहित्याच्या निर्मितीला साहाय्यक ठरतात तेच गुण अरिष्ट-स्वरूपी क्रांत्यांकडे नेऊ शकतात."

या प्रकारचा उतारा एका संपूर्ण साहित्याचा आधार होतो. उदाहरणार्थ, तेनेचे पहिले पुस्तक, समकालीन फ्रान्समधील मौलिक विचारवंत, हे साहित्यिक व लेखक यांच्या भूमिकेच्या या विषयाच्या आविष्कारापेक्षा जास्त काहीही नाही. आपल्याला

असे म्हणता येईल की या विवेचनात जो अतिरेक आहे त्याच्यावर उपाय करण्यासाठी, फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या बौद्धिक उगमस्थानावर डॅनिएल मोर्तेचे एक उत्कृष्ट पुस्तक आहे. तॉक्व्हील वा तेने यांनी त्यांच्या ज्या प्रतिमा तयार केल्या होत्या त्यांच्याशी लेखक आणि साहित्यिक फार मोठ्या प्रमाणात सादृश्य दाखवित नव्हते असे सप्रमाण सिद्ध करण्याचा प्रयत्न तो त्या पुस्तकात करतो.

ज्याला तॉक्व्हील मूलभूत स्वरूपाचा अधर्म असे नाव देतो आणि फ्रान्स देशाच्या एका भागात जो पसरला होता त्याचे विश्लेषण हे टीकेच्या अनेक भागांपैकी एक भागसुद्धा होता. जे, तॉक्व्हीलच्या मते, अमेरिकेतील उदारमतवादी लोकशाहीचा पाया आहे त्या धर्म-प्रवृत्ती आणि स्वातंत्र्य-प्रवृत्ती यांच्या एकमेकात मिसळून जाण्याची नोंद आपण केली आहे. जुनी राजवट आणि फ्रेंच राज्यक्रांती या ग्रंथात आपण याची विरुद्ध बाजु वाचली होती; म्हणजेच राष्ट्राचा जो एक भाग तात्त्विकदृष्ट्या लोकशाहीनिष्ठ झाला होता, तो फक्त अश्रद्धच झाला होता असे नाही तर तो धर्मगुरूविरोधी आणि धर्मविरोधी झाला होता. याशिवाय, जुन्या राजवटीतील धर्मगुरूवर्गाबद्दल आपल्याला पूर्ण कौतुक वाटते असेही तॉक्व्हीलने स्वतः स्पष्ट सांगितले होते; आणि आधुनिक समाजात अभिजनशाहीची भूमिका, निदान अंशात्मक स्वरूपात का होईना, जशीच्या तशी राखून ठेवता येणे शक्य झाले नाही याबद्दल धीटपणे आणि स्पष्टपणे खेद व्यक्त केला होता.

ती कल्पना आज प्रचारात नाही या नेमक्या कारणाची आणि ती एक तॉक्व्हीलची वैशिष्ट्यपूर्ण कल्पना आहे याही कारणाची पुढील उतारा साक्ष आहे.

जेव्हा त्यांनी मुलकी अधिकाऱ्याला दिलेले निवेदन आपण वाचतो, तेव्हा त्यांचे पूर्वग्रह आणि उणीवा लक्षात घेऊनही आपल्याला अभिजनशाहीच्या वृत्तीचे आणि तिच्या काही उच्च कोटीच्या गुणांचे कौतुक वाटल्यावाचून राहवत नाही हे खरोखर शोचनीय आहे की कायद्याच्या राज्यापुढे नतमस्तक होण्याची त्याच्यावर सक्ती केल्या जाण्याऐवजी फ्रान्स-मधील सरदारवर्ग उद्ध्वस्त आणि जमीनदोस्त करण्यात आला कारण त्यामुळे त्या राष्ट्राच्या कसदारपणातील एका जीवनावश्यक भागापासून ते राष्ट्र वंचित केले गेले आणि काळ कधीही जिला भरून काढू शकणार नाही अशी एक जखम आपल्या राष्ट्रीय स्वातंत्र्यावर करण्यात आली. जेव्हा एखाद्या वर्गाने शतकानुशतके सार्वजनिक कार्यामधे नेतृत्व केले आहे, तेव्हा अग्रक्रम मिळण्याच्या या दीर्घ आणि अप्रतिहत सवयीचा परिणाम म्हणून त्याच्यामधे त्याच्या सामर्थ्याबद्दल एक प्रकारचा त्याला शोभेलसा गर्व आणि विश्वास उत्पन्न होतो, आणि समाज रचनेतील जास्तीत जास्त प्रतिकारक्षमता असलेला वर्ग तो बनून जातो. आणि हे पौरुषयुक्त सद्‌गुण त्याच्याजवळच राहतात असे होत नाही तर आपल्या उदाहरणामुळे, तो वर्ग त्या सद्‌गुणांचे इतर वर्गात पुनरुज्जीवन करतो. जेव्हा

राष्ट्ररूपी लोकसमुदायांतील असा एक घटक सक्तीने कापून टाकण्यात येतो तेव्हा जे त्या घटकाला सर्वात प्रतिकूल असतात त्यांच्याही बळामधे फरक पडतो. त्या घटकाची जागा दुसरे काहीही संपूर्णपणे घेऊ शकत नाही; तो पुन्हा कधीही जिवंत होऊ शकत नाही; स्थानभ्रष्ट झालेला सत्ताधारी वर्ग त्याच्या पदव्या आणि वैभव परत मिळवू शकेल परंतु त्यांच्या पूर्वजांचे चैतन्य परत मिळवू शकणार नाही."

बर्ननोने पानेच्या पाने लिहिली आहेत आणि त्यांच्यामधे तॉक्व्हीलच्या विश्लेषणातील नेमकेपणा नसतानाही ती त्याच निष्कर्षाला येऊन पोचतात. निवडणुकी, पक्ष, लोकसभा या स्वातंत्र्य-सूचक संस्था असणे एवढेच पुरेसे नाही. स्वातंत्र्याची विश्वसनीयता पटण्यासाठी, मानवानाही स्वातंत्र्यासाठी एक विशिष्ट आवड, सत्तेचा प्रतिकार करण्याची एक विशिष्ट जाणीव असायलाच पाहिजे.

जो निर्णय तॉक्व्हीलने क्रांतीच्या बाबतीत दिला आणि ज्या भावनांनी त्याला स्फूर्ती दिली त्या नेमक्या अशा आहेत की ज्यांना ऑग्युस्त कोंतने नीतिभ्रष्ट म्हटले असते. कोंतच्या दृष्टीने, घटना समितीच्या प्रयत्नाच्या विफलतेचे विधिलिखित अगोदरच ठरले होते कारण जुन्या राजवटीत कॅथॉलिक, पारमार्थिक आणि सरंजामशाहीच्या संस्था आणि आधुनिक काळच्या संस्था यांचे एक संश्लेषण घडवून आणण्याची त्या प्रयत्नामागे आकांक्षा होती. परंतु, त्याच्या नेहमीच्या आडमुठेपणाने कोंत म्हणाला की, मूलतः भिन्न भिन्न मनोवृत्ती वा आधार असलेल्या संस्थांचे संश्लेषण करणे अशक्य आहे. लोकशाही चळवळीने जुन्या फ्रान्समधील संस्थांना नाहीसे करू नये कारण ती चळवळ अप्रतिहत आणि अपरिहार्य आहे हे पसंत पडण्यापेक्षा तॉक्व्हीलला हे जास्त पटले असते की जो समाज लोक-कल्याणाचा पाठपुरावा करण्यासाठी आत्म-समर्पणाला सिद्ध झालेला होता आणि जणु काही सामाजिक क्रांति हे त्या समर्पणाच्या वैफल्याचे विधिलिखित होते त्या समाजांतील स्वातंत्र्याचे जतन करण्याच्या कामी साहाय्य देण्यासाठी जुन्या राजवटीतील शक्य तेवढ्या संस्था राखल्या जाव्यात.

याप्रमाणे, कोंतसारख्या समाजशास्त्रज्ञाला घटना समितीचे संश्लेषण प्रारंभापासून अशक्य होते. तॉक्व्हीलसारख्या समाजशास्त्रज्ञाला हे संश्लेषण मग ते शक्य आहे की नाही याचा त्याने निर्णय केलाच नाही—काहीहि झाले तरी इष्टच झाले असते. राजकीयदृष्ट्या आपल्याला असे म्हणता येईल की तॉक्व्हील पहिल्या फ्रेंच राज्यक्रांतीला म्हणजेच घटना-समितीला अनुकूल होता; आणि जणु काही एक प्रकारच्या विकृत स्मृतीरूपाने त्याचे मन पुनःपुन्हा घटना-समितीकडे वळत होते. जेव्हा फ्रेंच लोक एका असीम विश्वास आणि आशा यांनी प्रेरित झाले होते तो फ्रेंच क्रांतीचा थोर क्षण, फ्रान्सचा अतिउत्कट क्षण म्हणजे १७८८ व १७८९ ही वर्षे होत. तॉक्व्हीलच्या वैचारिक पद्धतीचा विशिष्टांग असलेला पैलू दाखविणार आणखी एक उतारा आहे.

"इतक्या भावनोत्कटतेने सार्वजनिक कल्याणासाठी समर्पण करायला तयार असलेले, इतक्या प्रामाणिकपणे स्वतःचा विसर पडलेले, समान हितसंबंधांच्या चिंतनांत इतके गुंग झालेले, त्यांच्या खाजगी जीवनांत ज्या गोष्टी त्यांनी मनी-मानसी जपून ठेवल्या होत्या त्या प्रत्येकीला धोक्यांत टाकायचा निर्धार केलेले, त्यांच्या अंतःकरणातील क्षुद्र भावनांना आवर घालायला इतक्या खुशीने तयार असलेले इतक्या मोठ्या संख्येतील लोक इतिहासातील दुसऱ्या कोठल्याहि युगाने पाहिले नसतील असे मला वाटते. ज्याच्यातून फ्रेंच राज्यक्रांतीतील सर्व थोर मुद्दामहून केलेल्या कृती घडणार होत्या, त्या उत्कट मनोवृत्ती, धैर्य आणि देशाभिमान यांचे हे सर्वसाधारण उगम-स्थान होते.

ते दृश्य अल्पजीवी होते, परंतु त्याचे तेज अतुलनीय होते. ते मानव-जातीच्या स्मरण-शक्तीवरून कधीहि पुसले जाणार नाही. सर्व परक्या राष्ट्रांनी ते पाहिले, त्यांनी त्याची प्रशंसा केली, त्यांची मने त्या दृश्यांनी हेलावली गेली. युरोपचा कोणताही कोपरा इतका दूर वा एकाकी नव्हता की जेथे प्रशंसेचा आणि आशेचा हा झगझगाट पोचला नाही. क्रांतीच्या समकालिनांनी आपल्यासाठी ठेवलेल्या आठवणींच्या इतक्या अमाप साठ्यामधे, मला असा एकहि आढळला नाही कीं ज्याच्यावर १७८९ सालच्या त्या पहिल्या दिवसांच्या आठवणींनी कायमची स्मृति-चिन्हे उमटवली नाहीत; प्रत्येक ठिकाणी, त्या खुणा तारुण्यात मनावर उमटलेल्या ठशांचा स्पष्टपणा, ताजेपणा व उल्हास दर्शवितात.

जे लोक अशा प्रकारचे दृश्य प्रत्यक्षपणे सादर करू शकले ते पृथ्वीच्या पाठीवर फक्त एकमेव आहेत असे म्हणण्याचे धाष्ट्र्य मी दाखवितो. मला माझ्या राष्ट्राची माहिती आहे– त्याच्या चुका, त्याचे दोष, त्याची व्यंगे आणि त्याची पापे यांची मला फार चांगली ओळख आहे. त्याची क्षमता काय आहे तेहि मला चांगले माहीत आहे. अशी कांही साहसी कृत्ये आहेत की ज्यांची कल्पना फक्त फ्रेंच लोकच करू शकतात; असेहि दिलदार निश्चय आहेत की जे करण्याचे साहस हे राष्ट्रच दाखवू शकते. फक्त हे राष्ट्रच सर्व मानव-जातीला आकृष्ट करणाऱ्या ध्येयाला एकदम कवटाळेल आणि त्याच्यासाठी लढायला तयार होईल; आणि जर त्याला भयानक पराभवाला तोंड द्यावे लागले असेल, तर ज्या उंचीला इतर कोणतेहि लोक कधीहि पोचू शकणार नाहीत, तिला एका झटक्यांत नेऊन पोचविणारे उदात्त क्षणसुद्धा त्याच्याजवळ आहेत."

जो तॉक्व्हील फ्रान्सचा टीकाकार मानला जातो, आणि खरोखर तो तसा होता, ज्याने फ्रान्सचा राजकीय इतिहास हा इंग्लंडच्या वा अमेरिकेच्या इतिहासासारखा झाला नाही याची खंत वाटून घेऊन फ्रान्सच्या उत्क्रांतीची अँग्लो-सॅक्सन देशाच्या उत्क्रांतीशी तुलना केली, तो त्याचवेळी आत्म-परीक्षणाला आत्मगौरवाचे रूप देण्यात समर्थ होता कारण "फ्रान्स हेच एक राष्ट्र. . . .." हा उतारा पितृभूमीच्या आगळ्या जीवन-ध्येयाची

अभिव्यक्ती ज्यांत झालेली आहे अशा आणखी जास्त कालखंडाना आवाहन करेल. समाजशास्त्रांच्या दृष्टीने, घटनांचे आकलन व्हावे यासाठी तॉक्व्हीलने प्रयत्न केला; राष्ट्राचे शील वा इतिहास ही कल्पना मोंतेस्क्यूप्रमाणे त्याच्याहि वैचारिक पार्श्वभूमीच्या मागे होती. या मुद्यावर केलेली कांही विधाने उपयुक्त ठरतील.

यापूर्वी, साहित्यिकांच्या भूमिकेबाबत, तॉक्व्हीलने केलेल्या टीकेचा उल्लेख केलेला आहे. या साहित्यिकावरील प्रकरणांत, राष्ट्राच्या शीलाचा हवाला देऊन त्यांच्या कार्यांचे केलेले स्पष्टीकरण मान्य करण्यास त्याने नकार दिला. उलटपक्षी, तो असे म्हणाला कीं, साहित्यिकांच्या भूमिकेचा फ्रान्सच्या आत्म्याशी कांहीहि संबंध नव्हता आणि सामाजिक परिस्थितीने त्या भूमिकेने स्पष्टीकरण दिले होते. राजकीय स्वातंत्र्याच्या अभावामुळे, साहित्यिक सार्वजनिक कार्यांत भाग घेत नव्हते आणि त्यांना शासनाबाबतीतील खऱ्या प्रश्नांची माहिती नव्हती, म्हणून साहित्यिक अमूर्त सिद्धांतातच घोटाळत राहिले. जेव्हा साहित्यिकांना शासनविषयक प्रश्नांचा अनुभव नसतो आणि त्यांना तत्त्ववादाची नशा चढलेली असते, तेव्हा आधुनिकीकरणाची प्रक्रिया चालू असलेल्या समाजातील बुद्धिजीवींच्या भूमिकेच्या विश्लेषणाचे–आजच्या एका प्रचलित विषयाचे–पहिले उदाहरण म्हणजे तॉक्व्हीलचे साहित्यिकावरील प्रकरण आहे.

उलटपक्षी, जेव्हा तो फ्रेंच राज्यक्रांती आणि तिच्या थोरवीचा कालखंड यांची चर्चा करीत होता, तेव्हा तॉक्व्हीलचा एक चित्र काढण्याकडे कल होता. जुनी राजवट आणि फ्रेंच राज्यक्रांती या पुस्तकाच्या शेवटी येणारे प्रसिद्ध वर्णन मी उद्धृत करणार नाही आणि मोंतेस्क्यूच्या शैलीमध्ये काढलेले ते राष्ट्राच्या आत्म्याचे एक संश्लेषणात्मक चित्र होते. समुदायाच्या आचारपद्धतीचे एक अंतिम स्पष्टीकरण या स्वरूपात मांडणी न करताच त्याचे केलेले वर्णन असा माझा संश्लेषणात्मक चित्राचा अर्थ आहे. ही आचारपद्धती कारणाइतकीच कार्यहि आहे, परंतु, तिच्या विविध पैलूंच्या विश्लेषणानंतर, या निरनिराळ्या विशिष्टांगाची एका परिपूर्ण चित्रामधे रचना करू देण्याइतकी ती आचारपद्धती पुरेशी मौलिक, पुरेशी निश्चित आहे.

जुनी राजवट आणि फ्रेंच राज्यक्रांती या पुस्तकाच्या दुसऱ्या खंडात घटनांचा अनुक्रम आणि व्यक्ती, अपघात व योगायोग यांच्या भूमिकेबाबत चर्चा येणार होती. त्या पुस्तकाच्या ज्या नोंदी प्रसिद्ध करण्यात आल्या आहेत त्यामध्ये व्यक्तीच्या भूमिकेसंबंधी पुष्कळसे निर्देश आहेत.

"क्रांती व्हावी अशी इच्छा नसतानाहि ज्यांनी ती घडवून आणली त्यांच्या विलक्षण मनो-दौर्बल्यापेक्षा ज्यांनी ती घडवून आणली कारण ती व्हावी अशी त्यांची इच्छा होती त्यांच्या अलौकिक बुद्धिमत्तेची माझ्या मनावर कमी छाप पडली आहे. जेव्हा फ्रेंच

राज्यक्रांतीचा विचार करतो, तेव्हा त्या घटनेचा अफाट आकार, जगाच्या टोकापर्यंत तिचा पसरलेला झगमगाट आणि ज्याने प्रत्येक राष्ट्रामधे थोडीफार खळबळ माजविली ते तिचे सामर्थ्य यांनी मी आश्चर्यचकित होतो.

जेव्हा मी नंतर या क्रांतीत इतका मोठा हिस्सा होता त्या दरबाराकडे वळतो, तेव्हा इतिहासातील सर्वात क्षुल्लक दृश्यापैकी कांही दृश्ये माझ्या नजरेला पडतात, ती अशी : बेदरकार आणि कोत्या मनाचे मंत्री, व्यसनाधीन धर्मगुरू, निरुपयोगी स्त्रिया, उतावळे वा भाडोत्री दरबारीजन, विलक्षण निरुपयोगी सद्गुण अंगी असणारा राजा.''

या उताऱ्यातून उभ्या केलेल्या परस्परविरोधाला वाङ्मयीन मूल्यापेक्षा जास्त महत्त्व आहे. जर तो हे पुस्तक संपवू शकला असता तर तॉक्व्हीलचे जे परिपूर्ण चित्र आपल्याला दिले असते त्याचा हा उतारा एक प्रतिनिधि आहे. त्या क्रांतीच्या उगमस्थानाच्या त्याच्या अभ्यासामध्ये समाजशास्त्रज्ञाची भूमिका बजावल्यानंतर, समरुपता आणि प्रशासनाचे केंद्रीकरण या बाबींवर क्रांती-पूर्व समाजाने दिलेल्या भरामुळे क्रांत्युत्तर समाजाच्या उद्भवनाला मोठ्या प्रमाणात वळण कसे लागले हे दाखवून दिल्यानंतर, त्याने घटनांचा अनुक्रम समजावून घेतला असता आणि मॉंतेस्क्यूच्या आणि त्याच्या स्वतःच्याहि दृष्टीने जे इतिहासाचे मूलतत्त्व होते म्हणजेच, आणीबाणीच्या काळी घडलेल्या घटनेला तिच्याबद्दल निराळी कल्पना सहजगत्या करता आली असती अशी संभाव्य परिस्थितीची साखळी वा एका माणसाने घेतलेला निर्णय यासारख्या घटनांना त्याने वगळले नसते. जर एखाद्या तारखेला सोळाव्या लुईने एखादा दुसरा निर्णय घेतला असता, तर घटनांचा क्रम निराळा झाला असता. तॉक्व्हीलमधे एक पातळी अशी आहे कीं जिच्यावर इतिहासाच्या गतीची अपरिहार्यता दिसून पडते आणि दुसरी अशी आहे की जिच्यावर आपल्याला मानवाच्या भूमिकेचा पुन्हा शोध लागतो.

घटना-समितीचे अपयश म्हणजेच अभिजनशाही वा राजसत्ताक पद्धती यांचे सद्गुण आणि लोकशाही चळवळ यांच्यातील संश्लेषणाचे अपयश हे एक मूलगामी सत्य आहे. तॉक्व्हीलच्या दृष्टीने, राजकीय समतोल राखण्यात फ्रान्सला पडणाऱ्या अडचणींचे उत्तरदायित्व या संश्लेषणाच्या अपयशावर पडते. तॉक्व्हीलला असा विश्वास वाटत होता कीं त्याच्या काळच्या फ्रान्सला—एकोणिसाव्या शतकांतील फ्रान्सला—राजसत्ताक पद्धतीची आवश्यकता होती; त्याच वेळेला राजसत्ताक पद्धतीची दुर्बल स्थाने त्याला स्पष्टपणे दिसत होती. जर प्रशासनाचे केंद्रीकरण आणि समरुपता यांवर मर्यादा घातली नाही तर राजकीय स्वातंत्र्याला स्थैर्य लाभणार नाही असा त्याला विश्वास वाटत होता; परंतु हे केंद्रीकरण आणि ही प्रशासनाची जुलुमशाही या त्याला लोकशाही चळवळीचा एक भाग वाटत होत्या. अमेरिकेतील लोकशाहीच्या उदारमतवादी ध्येयाचें जें स्पष्टीकरण करते त्याच प्रकारचे विश्लेषण लोकशाही फ्रान्समधील उदारमतवादविरोधी कलाचेहि स्पष्टीकरण करते.

राजकारणातील मध्यम मार्गी असणाऱ्या तॉक्व्हीलसारख्या व्यक्तींच्या मनोवृत्तीचे आणि अतिरेकी भूमिकेच्या त्याच्या टीकेचे वैशिष्ट्य दाखविणारे हे एक शेवटले विधान असे आहे; त्याने लिहिले, "थोडक्यात सांगायचे तर, मी आतापर्यंत ही कल्पना करू शकतो की सुशिक्षित, सामान्य संवेदनशक्ति असणारी आणि सदिच्छेने प्रेरित झालेली व्यक्ति इंग्लंडमधे सुधारक कशी होते. फ्रान्समधील सुधारकामधे या तीन गोष्टींचा मिलाप घडून येण्याची कल्पनाहि मी करू शकलो नाही."

तीस वर्षांपूर्वी नाझी लोकांबद्दल असाच एक विनोदी चुटका प्रचलित होता : जर्मन लोक बुद्धिमान, स्वाभिमानी आणि हिटलरचे पक्षपाती होते, परंतु एकाच वेळी या त्रिगुणापैकी दोनपेक्षा जास्त गुण त्यांच्याजवळ कधीहि नव्हते. तॉक्व्हील म्हणत होता की सुशिक्षित, सामान्य संवेदनशक्ति असलेली आणि सदिच्छेने प्रेरित झालेली व्यक्ति फ्रान्समधे सुधारक होऊ शकतच नाही. जर तो सुशिक्षित आणि सदिच्छा बाळगणारा असला तर त्याच्याजवळ सामान्य संवेदनशक्ति नसायची. जर तो सुशिक्षित आणि सामान्य संवेदनशक्ति बाळगणारा असला, तर त्याच्याजवळ सदिच्छा नसत. तॉक्व्हीलच्या दृष्टीने, फ्रेंच क्रांतिकारकाजवळ सदिच्छा आणि थोर तत्त्वचिंतक बुद्धिमत्ता असायची, परंत त्याच्यामधे सामान्य संवेदनशक्तीचा अभाव असायचा. हे सांगण्याची आवश्यकता भासू नये की राजकारणामधे, सामान्य संवेदनशक्ति ही फार मोठ्या प्रमाणांत व्यक्तिगत पसंतीची बाब असते; घटना समितीच्या संश्लेषणाबद्दल तॉक्व्हीलला वाटणारी विकृत स्वरूपाची सतत ओढ ही सामान्य संवेदनशक्तिशून्य आहे, असे स्पष्टपणे म्हणण्यास ऑग्युस्त कोंत कचरला नसता. कदाचित् सामान्य "संवेदनशक्तीची सापेक्षता" यावरील एका समाजशास्त्रीय सूत्राचे हें समर्थन असेल.

४

ॲलेक्सी द तॉक्व्हीलच्या समाजशास्त्रीय पद्धतीचे दोन पैलू आतापर्यंत सादर झाले आहेत : पहिला म्हणजे एका विशिष्ट समाजाचे, अमेरिकन समाजाचे चित्र आणि दुसरा म्हणजे एका ऐतिहासिक पेचप्रसंगाचे, फ्रेंच राज्यक्रांतीचे समाजशास्त्रीय स्पष्टीकरण त्या पुस्तकांत लेखकाचे वैशिष्ट्य असलेल्या तिसऱ्या पद्धतीचे उदाहरण मिळते. भविष्यकालीन समाजातील काही प्रवृत्तींचे ज्यापासून अनुमान् करता येईल अशा लोकशाही समाजाच्या एक प्रकारच्या आदर्श प्रतिकृतीची निर्मिती करणे ही ती पद्धती होती.

वापरलेली पद्धती आणि उपस्थित केलेले प्रश्न याबाबतीत अमेरिकेतील लोकशाही या ग्रंथाचा दुसरा खंड हा पहिल्यापेक्षा निराळा आहे. ज्याला एक बौद्धिक प्रयोग म्हणता येईल त्याचे तो जवळजवळ एक उदाहरण आहे. वर्ग वा दर्जा यांच्यातील फरकांचा

क्रमाक्रमाने होत जाणारा लोप आणि जीवन-मानामधे उत्तरोत्तर वाढत्या प्रमाणांत येणारी समरूपता हे, जसे आपल्याला माहीतच आहे की, ज्या समाजाचे वैशिष्ट्य आहे त्या लोकशाही समाजाच्या संरचनात्मक लक्षणांची तॉक्व्हीलने एका पूर्वप्राप्त पद्धतीने स्थापना केली. लोकशाही समाजाची ही संरचनात्मक लक्षणे स्थापन केल्यानंतर, तॉक्व्हीलने पुढील चार प्रश्न उपस्थित केले : या लक्षणांचे बौद्धिक कार्यावर कोणते परिणाम दिसून पडतात ? अमेरिकन लोकांच्या भावना, ज्यांना समर्पकपणे नाव दिले गेले होते ते त्यांचे शिष्टाचार व सरतेशेवटी त्यांचा राजकीय समाज यांवर त्या लक्षणांचे कोणते परिणाम दिसून पडतात ?

दोन प्रमुख कारणांमुळे हे कार्य मुळातच कठीण व धाष्ट्यांचे सुद्धा आहे.

(१) लोकशाही समाजाची संरचनात्मक वैशिष्ट्ये जरी आपल्याला मिळाली, तरी त्या समाजातील बौद्धिक कार्य वा शिष्टाचार यांच्या सद्यःस्थितीचे स्वरूप आपण ठरवू शकू याची खात्री देता येत नाही. आधुनिक समाजशास्त्राच्या परिभाषेत हा प्रश्न ज्ञानाच्या समाजशास्त्राचा प्रश्न आहे. विविध बौद्धिक कार्याचे स्वरूप सामाजिक संदर्भ कितपत ठरवितो ? या ज्ञानाच्या समाजशास्त्रामध्ये एक अमूर्त आणि म्हणून धोकादायक गुण असतो. भूतकाळामधे या बौद्धिक चळवळींत जसा बहुजिनसीपणा होता तसाच तो विविध लोकशाही समाजांतील गद्य, पद्य, नाट्य व लोकसभेतील वक्तृत्व यामध्येही राहील.

(२) ज्यांना तॉक्व्हीलने आपला प्रयाण-बिंदू मानले, त्या लोकशाही समाजाच्या संरचनात्मक विशेष लक्षणाविषयी सांगायचे तर, त्यांतील काहींचा अमेरिकन समाजाच्या वैशिष्ट्यपूर्णतेशी संबंध येतो आणि काही लोकशाही समाजाच्या सत्वापासून अविभाज्य आहेत. त्याने जे प्रश्न उपस्थित केले आहेत त्यांना तॉक्व्हील जी उत्तरे देऊ शकतो त्यांमध्ये सर्वसामान्यत्वाचे प्रमाण किती आहे याही असंदिग्धतेचा मूळ उत्तरांच्या असंदिग्धतेमधे समावेश होतो. दुसऱ्या खंडात उपस्थित केलेल्या प्रश्नांची उत्तरे काही वेळेला प्रवृत्ती–निदर्शन करण्याच्या पातळीवर असतील, काही वेळेला ही उत्तरे पर्याय सुचविण्याच्या पातळीवर असतील. किंवा अशा सर्वसाधारण भाषेत मांडलेल्या प्रश्नाला संभाव्य उत्तरही नसते असेही घडू शकते.

दुसऱ्या खंडाबाबत बरेच मतभेद आहेत. ते पुस्तक प्रसिद्ध झाल्याबरोबर, पहिल्या खंडावर टीकाकारांनी जी कृपा केली होती ती या खंडाबाबत त्यांनी लेखकाला नाकारली. असे म्हणता येईल की, या दुसऱ्या खंडामध्ये, सर्वार्थाने, तॉक्व्हीलने स्वतःवर ताण केली. पूर्वी कधीहि तो नव्हता इतका तो यावेळी खरा तॉक्व्हील होता : तथ्यांच्या एका लहान संख्येतून पुनर्रचना करण्याची वा निष्कर्ष काढण्याची मोठी क्षमता त्याने दाखविली.

या क्षमतेचे समाजशास्त्रज्ञ काही वेळेला कौतुक करतात आणि इतिहासकारांना तिच्याबद्दल प्रश्न विचारावेसे वाटतात.

बौद्धिक कार्यावर लोकशाही समाजाचे जे परिणाम होतात त्यांचे वर्णन करणाऱ्या या पुस्तकांतील पहिल्या भागात, विचारांकडे बघण्याची मनोवृत्ती, त्या समाजातील धर्मांची काही वैशिष्ट्ये आणि काव्य, नाटक व वक्तृत्व यांसारखे विविध साहित्य-प्रकार यांचा त्याने क्रमाक्रमाने विचार केला. या विषयावरील त्याच्या प्रमुख कल्पना कोणत्या होत्या?

अगदी सर्वसाधारण स्वरूपाची आहे ती कल्पना फ्रेंच व अमेरिकन लोकांतील तॉक्व्हीलच्या आवडत्या तुलनांपैकी एकीची आठवण पुन्हा करून देते. "राजकीय बाबतीत सर्वसाधारण स्वरूपाच्या विचाराबद्दल फ्रेंच लोक जितके उत्सुक असतात, तितके अमेरिकन लोक कधीच कां नव्हते" हा मथळा असणाऱ्या चौथ्या प्रकरणात त्याने पुढीलप्रमाणे उत्तर दिले आहे.

"ज्यांनी आपल्या सार्वजनिक व्यवहारांची दिशा स्वतःच ठरविली आहे, असे अमेरिकन लोक हे लोकशाहीनिष्ठ आहेत. जे दीर्घकाळपर्यंत हे व्यवहार करण्याच्या सर्वात जास्त चांगल्या पद्धतीबद्दल फक्त कल्पनारंजन करू शकले ते फ्रेंच लोक हे लोकशाहीनिष्ठ आहेत. फ्रेंच लोकांच्या सामाजिक परिस्थितीने त्यांचे शासनविषयक विचार अगदी जुजबी स्वरूपाचे केले होते. प्रयोग-साधनांतून या विचारांमध्ये सुधारणा करणे व त्यांच्या अपूर्णत्वाचा हळूहळू शोध घेणे याला त्यांच्या राजकीय घटनेने प्रतिबंध केला होता. अमेरिकेमध्ये या दोन्ही गोष्टींमध्ये समतोल साधला आहे व त्या परस्परांमधे सुधारणा घडवून आणतात."

हे स्पष्टीकरण ज्ञानाच्या समाजशास्त्राचा भाग आहे; परंतु ते साधे व अनुभवजन्य आहे. अमेरिकन लोकांचा अनुभववादी मार्ग आणि फ्रेंच लोकांचा तत्त्वनिष्ठावादी मार्ग यांतील विरोधाचे मूलभूत स्पष्टीकरण असे आहे की, फ्रेंच लोकांमध्ये तत्त्ववादाची आवड उत्पन्न झाली कारण ते सार्वजनिक व्यवहारांत शतकानुशतके प्रत्यक्ष भाग घेऊ शकले नाहीत. सार्वजनिक व्यवहारात आपण जितका कमी भाग घेतो तितके जास्त सिद्धांत आपण प्रसवतो.

याच्याही पुढे जाणारी व मनोरंजक पण जास्त कल्पनारंजनपर कल्पना म्हणजे त्या समाजाच्या स्वरूपाचे भान ठेवून, काही धार्मिक श्रद्धांचे केलेले स्पष्टीकरण ही होय. ते पाचव्या प्रकरणात दिले आहे. ते प्रकरण लोकशाहीच्या मूलप्रेरणा आणि धार्मिक श्रद्धेचे प्रकार यांच्यातील परस्पर-संबंधाची चर्चा करते. त्यातील सर्वात नमुनेदार उतारा हा आहे.

"समता मानवांना अगदी सर्वसाधारण आणि अगदी अफाट कल्पनांकडे नेते या मागील निरीक्षणाचा अर्थ धर्माच्या संदर्भात प्रामुख्याने समजावून घ्यावयाचा आहे. प्रत्येक मानवाचे शासन सारख्याच नियमानी करणाऱ्या आणि प्रत्येक मानवाला सारख्याच अटीवर भविष्यकालीन सुख प्रदान करणाऱ्या एकाच परमेश्वराची कल्पना जे जगात सारखे आणि समान आहेत तेच मानव घटकन करतात. मानव जातीच्या ऐक्याची कल्पना, त्यांना, निर्माता एकच आहे, या कल्पनेकडे सातत्याने परत घेऊन जाते, तर, उलटपक्षी, जिच्यामधे, माणसे अत्यंत विषम सामाजिक दर्जांमधे विभागली गेली आहेत त्या सामाजिक अवस्थेमधे, ती माणसे जेवढी राष्ट्रे, जाती, वर्ग वा कुटुंबे असतात तेवढ्या देवतांची योजना करतात आणि स्वर्गाला जाणाऱ्या हजारो खाजगी रस्त्याचा शोध लावतात."

ज्ञानाच्या समाजशास्त्राचा भाग असलेल्या स्पष्टीकरणाची दुसरी तऱ्हा येथे आपल्याला बघायला मिळते. जे एकत्रित येऊनही विविध एकात्म गटाचे स्वरूप पावले नाहीत अशा व्यक्तींच्या वाढत्या संख्येमधील ही वर्धिष्णु समरुपता आहे. ती समरुपता मानवजातीचे ऐक्य व निर्मात्याचे एकत्व या दोन्ही कल्पनांकडे त्यांचे मन वळविते.

अशी स्पष्टीकरणे मोंतेस्क्यूतसुद्धा आढळतात. मी आताच सादर केलेले स्पष्टीकरण खचितच फार सोपे आहे; तॉक्‌व्हीलच्या विरुद्ध अनेक इतिहासकारांच्या मनांत जे पूर्वग्रह निर्माण करते ते असे सर्वसाधारण स्वरूपी विश्लेषण असते.

दुसरे एक उदाहरण देण्याजोगे आढळते. तॉक्‌व्हीलने असे सुचविले की मनुष्य स्वभावाच्या सुधारणाक्षमतेला मर्यादा नाही असा विश्वास ठेवण्याकडे लोकशाही समाजाचा कल असतो. लोकशाही समाजांत, सामाजिक गतिशीलतेला पूर्ण वाव असतो आणि प्रत्येक व्यक्तीला सामाजिक श्रेणीमधे उच्चतर स्थान प्राप्त होण्याची आशा वा अपेक्षा असते. असा उत्कर्ष होणे ज्या समाजात शक्य असते त्याचा संपूर्ण मानवजातीचा आध्यात्मिक पातळीवर असाच उत्कर्ष होऊ शकतो अशा कल्पनेकडे कल असतो. प्रत्येक व्यक्तीला जन्मतः त्याचा दर्जा ज्या समाजांत प्राप्त होतो तो अभिजनशाही समाज, मानवजातीच्या सुधारणा-क्षमतेला मर्यादा नाही असा विश्वास बाळगण्यास उत्सुक नसतो; कारण असा विश्वास ज्या तात्त्विक सूत्राचा त्या समाजाला आधार असतो त्याच्याशी विसंगत ठरेल. उलटपक्षी प्रगतीची कल्पना लोकशाही समाजाशी जवळजवळ तत्त्वतः एकरूप झालेली असते.

या प्रकरणांत आपल्याला सामाजिक संघटनेकडून एका विशिष्ट विचार-प्रणालीकडे होणारे संक्रमण बघायला मिळते; एवढेच नव्हे तर सामाजिक संघटन आणि विचार-प्रणाली यांच्यातील निकटचे नातेही पाहायला मिळते आणि विचार-प्रणाली ही, जणु कांही, सामाजिक संघटनेला आधार मिळवून देते.

विशुद्ध विज्ञानापेक्षा उपयोजित विज्ञानामधे वा विज्ञानाचा उद्योग व्यवसायामधे उपयोग करण्यांत आपले वैशिष्ट्य दाखविण्याकडे अमेरिकन लोकांचा जास्त कल आहे असे तॉक्व्हीलचे मत आहे. एका दीर्घ कालावधीत हे खरे ठरले आहे; ते अनुभवाचा जवळजवळ आधार असलेले सत्य आहे. परंतु त्याच्या स्वतःच्या शैलीने तॉकव्हीलने हे दाखवून दिले की लोकशाही समाजाचा संबंध मूलतः समाज-स्वास्थ्याशी येतो, म्हणून ज्याच्यामधे विज्ञानासाठी स्वतःला वाहून घेणाऱ्या व्यक्ती धन-संपन्न, चैनी व मोकळा वेळ फावणाऱ्या असतात त्या जरा जास्त अभिजनजशाही समाजाइतकी विशुद्ध विज्ञानाबद्दल आस्था वाटून घेण्याची लोकशाही समाजाला गरज नसते.

दुसऱ्या खंडाच्या पहिल्या भागातील शेवटचे उदाहरण म्हणजे लोकशाही, अभिजनशाही आणि काव्य यांतील परस्परसंबंध हे होय.

"अभिजनशाही स्वाभाविकपणे मानवी मनाला भूतकाळाच्या चिंतनाकडे घेऊन जाते आणि तेथेच खिळवून ठेवते. उलटपक्षी, लोकशाही मानवामधे जे प्राचीन आहे त्याबद्दल एक प्रकारची सहजप्रेरणेसारखी नावड उत्पन्न करते. याबाबतीत अभिजनशाही ही काव्याला फार जास्त अनुकूल आहे; कारण वस्तु जसजशा सुदूर भूतकाळांत जमा होऊ लागतात तसतशा त्या साधारणपणे आकाराने मोठ्या व जास्त अस्पष्ट होऊ लागतात, आणि या द्विविध कारणामुळे, आदर्शाच्या चित्रणासाठी त्या जास्त उपयोगी पडू लागतात."

जर फक्त एकाच प्रकारचे काव्य असेल, जर सुदूर भूतकाळांतील व्यक्ती आणि वस्तु यांच्या आदर्शीकरणामुळे काव्याला बहार येणे शक्य असेल, तर जो बरोबर ठरू शकेल असा काव्याचा सिद्धांत, थोड्याशा तथ्यांपासून सुरुवात करून, रचणे शक्य असते हे येथे आपल्याला बघायला मिळते.

इतिहासकारांच्या बाबतीत, तॉक्व्हीलने धूर्तपणे असे निरीक्षण मांडले की अनामिक शक्ती, ऐतिहासिक अपरिहार्यतेची अप्रतिहत यंत्रणा या भाषेने घटनांचे स्पष्टीकरण करण्याकडे लोकशाहीतील कल असेल, तर थोर व्यक्तींच्या भूमिकेवर भर देण्याकडे अभिजनशाहीतील इतिहासकारांचा कल असेल. निस्संशयपणे, तो बरोबर होता. ऐतिहासिक अपरिहार्यतेचा सिद्धांत—अपघात आणि थोर व्यक्ती यांचे सामर्थ्य नाकारणारा सिद्धांत—हा निस्संशयपणे आपण ज्या युगात राहतो त्या लोकशाही युगाचा आहे.

प्रत्येक लोकशाही समाजामध्ये ज्या भावना मूलभूत स्वरूपाच्या ठरतील त्यांना नेहेमीच लोकशाही समाजाच्या संरचनात्मक विशेष लक्षणांच्या भाषेत सुबोध स्वरूपात मांडण्याचा प्रयत्न तॉक्व्हील याने दुसऱ्या भागात दिले आहे. त्याच्या स्वतःच्या शैलीपेक्षा किंचित् निराळ्या पद्धतीने संक्षिप्त केलेले आणि तो ज्यांच्याकडे जाऊन पोचला ते निष्कर्ष येथे दिले आहेत.

लोकशाही समाजामधे समतेसाठी उत्कट मनोभावना जागृत राहील आणि स्वातंत्र्याच्या आवडीवर ती अपरिहार्यपणे विजय मिळवील. कायदेशीरपणा वा व्यक्ति-स्वातंत्र्य यांच्याबद्दल आदर बाळगण्यापेक्षा व्यक्ती आणि गट यांच्यातील विषमता नष्ट करण्यामधे लोकशाही समाज जास्त व्यग्र राहील. भौतिक स्वास्थ्याची आवड लोकशाही समाजाला प्रेरणा देईल. एक प्रकारची अखंड अस्वस्थता त्या समाजाला छळेल, त्याचे नेमके कारण हे आहे की भौतिक स्वास्थ्य आणि समता एक शांत आणि समाधानी समाज निर्माण करू शकत नाही कारण प्रत्येकजण आपली दुसऱ्याशी तुलना करतो आणि समृद्धीचा भरवसा कधीहि वाटत नाही. यांतून तॉक्व्हीलला दिसलेला लोकशाही समाजाचा गुण उद्भवतो : अस्वस्थ, पण मूलतः न बदलणारा समाज.

जसे आपण त्यांना नाव देऊ त्या या वरकरणी प्रक्षुब्ध समाजाचा स्वतंत्र असण्याकडे कल असतो, परंतु भीति अशी वाटते की निव्वळ त्याचा स्वतःच्या खातर नव्हे तर भौतिक स्वास्थ्याची अट म्हणून माणसे स्वातंत्र्यावर प्रेम करतात. आणि तॉक्व्हीलने अशी भर घातली की म्हणून ही कल्पना करता येईल की कांही परिस्थितींत, जेव्हा स्वतंत्र संस्थांचे कार्य अकार्यक्षमतेने चालले आहे आणि समृद्धीला धोका संभवतो आहे तेव्हा जे स्वास्थ्य लाभावे अशी मानवांची आकांक्षा असते त्याचे रक्षण करण्याच्या आशेने मानवांचा त्या स्वातंत्र्याचा त्याग करण्याकडे कल झुकेल.

या प्रकारच्या समाजामधे सगळे व्यवसाय सन्मान्य मानले जातील कारण सर्व व्यवसाय मूलतः सारखेच असतील. ते सर्व वेतनोत्पादक व्यवसाय होतील. तॉक्व्हीलने असे सुचविले की लोकशाही समाज हा साधारणपणे वेतनार्थींचा समाज असतो. परंतु, तथाकथित प्रतिष्ठित व तथाकथित हलकी कामे यांतील प्रकार व सत्व यांचे फरक नाहीसे करण्याकडे या साधारणपणे वेतनार्थींनी बनलेल्या समाजाचा कल असतो. उदाहरणार्थ, घरकाम व स्वतंत्र व्यवसाय यांतील विशेष फरक हळुहळू नाहीसा होऊ लागेल, (आधुनिक भाषा वापरावयाची झाली तर), प्रत्येक काम हे हक्काने एक उपजीविकेचे साधन होऊन जाईल–ते एक विवक्षित उत्पन्न, एक विवक्षित वेतन मिळवून देणारे उपजीविकेचे साधन होईल. प्रत्येकांतून मिळणाऱ्या पगाराच्या महत्त्वानुसार व्यवसाया-व्यवसायामध्ये प्रतिष्ठेतील विषमता, निस्संशयपणे, चालूच राहील; परंतु, त्यांच्यामधे प्रकाराचा फरक उरणार नाही.

तॉक्व्हील पुढे असे म्हणाला की अशा प्रकारचा समाज हा व्यक्तिवादी समाज असतो आणि त्याच्या कुटुंबासहित प्रत्येक व्यक्तीचा इतरांपासून दूर राहण्याकडे कल असतो. आश्चर्यकारकपणे, या प्रकारच्या व्यक्तिवादी समाजामधे, हुकूमशाही समाजाचे वैशिष्ट्य असलेल्या परस्पर-दुरावा या प्रवृत्तीशी कांही समान लक्षणे दिसून पडतात. तॉक्व्हील म्हणाला कीं व्यक्तींमधे परस्पर-दुरावा निर्माण करण्याकडे हुकूमशाहीची प्रवृत्ती असते. आता

हा अस्वस्थ, जडवादी व स्वास्थ्य परायण समाज कुटुंबा-कुटुंबामधेहि त्याच प्रकारचा दुरावा निर्माण करतो; परंतु याचा अर्थ असा होत नाही कीं हुकूमशाही होणे ही या व्यक्तिवादी समाजाची नियती आहे कारण कांही संस्था अशा संक्रमणाला प्रतिबंध करतील. या संस्था म्हणजे व्यक्तींच्या उपक्रमशीलतेतून उत्स्फूर्तपणे निर्माण झालेले संघ असतात आणि हे संघ एकाकी व्यक्ती आणि सर्व-शक्तिमान राज्यसत्ता यांच्यामधे असावेत व असलेच पाहिजेत.

या प्रकारच्या समाजामधे, सर्व सामाजिक कार्यांच्या सार्वजनिक प्रशासनाचा धोका असतो. लोकशाहीची साधारणपणे केंद्रीकरणाकडे प्रवृत्ती असते. राज्यसत्तेने संपूर्णपणे नियोजन केलेल्या समाजाची टॉक्व्हीलने कल्पना केली. परंतु, त्याच्या दृष्टिकोणांतून पाहता, जे संपूर्ण समाजाला वेढून घेईल आणि कांही बाबतीत, आज ज्याला समाजवादी समाज म्हणून ओळखतात त्याच्यामधे जे वस्तुस्थिती झाले आहे ते हे प्रशासन भांडवलशाहीनंतर उदयाला येणाऱ्या, आत्मपारखीपणातून मुक्त झालेल्या समाजाचा आदर्श होण्याऐवजी, ज्याची अत्यंत भीति वाटावी अशी एक हुकूमशाही होऊन बसते.

शक्य तेवढी ऐहिक संपत्ती मिळविणे आणि शक्य तेवढ्या व्यक्तींना जमेल तेवढ्या व्यवस्थितपणे जगायला वाव देणे हे समाजाचे कार्य आहे असा जर जडवादाचा अर्थ आपल्या मनात असेल, तर एकंदरीने पाहता लोकशाही समाज जडवादी असतो. परंतु. टॉक्व्हीलने यांत अशी भर घातली की सभोवतालच्या जडवादाशी विधर्मी असलेल्या एका उत्थानकारक अध्यात्मवादाचा अधूनमधून उद्रेक होतो. हा जडवादी समाज अशा धार्मिक उत्थानाच्या उद्रेकांना, कांही वेळेला तर त्यांच्या अत्यंत उत्स्फूर्त प्रचारांना, जणु कांही, वाव देतो. हा उद्रेक-स्वरूपी अध्यात्मवाद हा एक नित्य आणि अंगवळणी पडलेल्या जडवादाइतकाच जुना असतो. या परस्पर-विरोधी दोन्ही घटना लोकशाही समाजाच्या सत्वाचे अंग असतात.

"समता प्रत्येक दिवशीं प्रत्येक व्यक्तीला पुष्कळसे लहानसहान आनंद मिळवून देते. समतेची भुरळ क्षणोक्षणी जाणवते आणि ती सर्वांना पडू शकते; अत्यंत उमदी अंतःकरणेसुद्धा तिच्याबाबतींत संवेदनशील असतात आणि अत्यंत असंस्कृत व्यक्तींनाहि तिच्यामुळे अत्यानंद होतो. म्हणून, समतेने निर्माण केलेली उत्कट लालसा एकदम प्रबळ आणि सर्वसाधारण स्वरूपाची असलीच पाहिजे."

आणि पुन्हा "लोकशाही समाजांना स्वातंत्र्याची नैसर्गिक आवड असते; जर त्यांना मोकळीक मिळाली, तर ते स्वातंत्र्य मिळविण्याचा प्रयत्न करतील, मनीमानसी त्याचा ध्यास घेतील, आणि त्याच्या कोणत्याहि अभावाने त्यांना खेद वाटेल. परंतु, समतेची त्यांची उत्कट लालसा ज्वलंत, सदैव अतृप्त, निरंतर आणि दुर्दम्य असते; स्वातंत्र्यात त्यांना समता हवी असते आणि जर ती त्यांना मिळाली नाही, तर पारतंत्र्यातहि त्यांना समता हवी असते. दारिद्र्य, गुलामगिरी आणि रानटीपणा ते सहन करतील, परंतु अधिकारशाही सहन करणार नाहीत."

हा उतारा तॉक्व्हीलचे वशिष्ट्य एकदम दाखवितो. त्याच्या बौद्धिक विकासाची तो दोन वैशिष्ट्ये दाखवून देतो. एक म्हणजे उदात्त परंपरेचा आधुनिक समाजांनी केलेल्या अव्हेराबद्दल संवेदनशील असलेल्या घरंदाज कुटुंबाची अभिजनशाही मनोवृत्ती आणि दुसरे म्हणजे स्वातंत्र्य व समता या दोन संकल्पनावरील द्वंद्वात्मक खेळांतून ज्याचा पुरावा मिळतो तो मोंतेस्क्यूचा प्रभाव, तॉक्व्हीलच्या विचारांचा बौद्धिक संदर्भ. तुम्हाला याची आठवण असेल कीं राज्यव्यवस्थांच्या मोंतेस्क्यूच्या सिद्धांतामध्ये, स्वातंत्र्य व समता यांतील द्वंद्व हे मूलभूत द्वंद्व होते. राजसत्ताक पद्धतीतील स्वातंत्र्याला दरबारी दर्जे आणि प्रतिष्ठेची भावना यांचा आधार असतो; जुलुमशाहीतील समता ही दास्यातील समता असते. तॉक्व्हीलने मोंतेस्क्यूच्या द्वंद्वाचा उपयोग केला आणि हें दाखवून दिले की कितीही किंमत देऊन का होईना पण, समता टिकविण्याची इच्छा ही लोकशाही समाजातील प्रभावशाली भावना असते आणि ही इच्छा अधिकारशाहीच्या स्वीकाराला तयार होईल, पण याचा अर्थ ती गुलामगिरी सुचविते असा होत नाही.

या विभागाचा शेवट करण्यासाठी येथे आणखीन् एक उतारा आहे. लोकशाही समाजात सर्व व्यवसाय सरतेशेवटी सारखेच का होतात याच्या बुडाशी असणारे कारण तॉक्व्हीलने त्या उताऱ्यात दिले. ते असे आहे : "माणसे पैशासाठी ज्याच्यांत काम करीत नाहीत असा व्यवसाय नाही; त्या सर्वांमध्ये साधारणपणे आढळणारे वेतन हे सर्व व्यवसाय सारखेच असल्याचा आभास निर्माण करते.

येथे तॉक्व्हील त्याच्या सर्वोत्कृष्ट स्वरूपांत आपल्याला बघायला मिळतो; एक वरकरणी सामान्य, अगदी साधारण सत्य आणि त्यांतून तो फार दूरगामी निष्कर्षांची मालिका निर्माण, करतो; कारण तो ज्यावेळी लिहीत होता, त्यावेळी ही प्रवृत्ती प्रथमच दिसून पडत होती; आज तिला जास्त वाव मिळतो आणि तिची तीव्रता वाढली आहे. सर्व व्यवसाय प्रतिष्ठित आहेत किंवा जास्त अचूकपणे सांगावयचे तर, ते सर्व मूलतः सारखेच आहेत हा नेमका दृढविश्वास हेच अमेरिकन समाजाच्या सर्वात कमी संशयास्पद वैशिष्ट्यांपैकी एक वैशिष्ट्य झाले आहे. तॉक्व्हील पुढे लिहितो :

"अमेरिकन लोकांची विविध व्यवसायाबद्दल जी मते आहेत, त्यांच्या स्पष्टीकरणासाठी हे उपयोगी पडते. कोणतीही व्यक्ती, ती काम करते म्हणून, अप्रतिष्ठित ठरत नाही कारण त्याच्या अवतीभोवतीची प्रत्येक व्यक्तीसुद्धा काम करते; किंवा पगार घेण्याच्या कल्पनेतहि कोणाला अपमान वाटत नाही, कारण अमेरिकेचा राष्ट्रपतीहि पगार घेऊन काम करतो. त्याला आज्ञा करण्यासाठी पगार मिळतो, इतरांना आज्ञापालनासाठी पगार मिळतो, अमेरिकेतील व्यवसाय कमीजास्त प्रमाणांत परिश्रमाचे व त्याच प्रमाणात किफायतशीर असतात, पण ते कधीहि उच्च वा नीच नसतात; प्रत्येक प्रामाणिक व्यवसायाला प्रतिष्ठा असते."

निस्संशयपणे हे एका आदर्शाचे चित्र आहे आणि या चित्रामध्ये कांहीशा काळ्या बाजूलाहि वाव असू शकतो.

तॉक्व्हीलने काढलेले सर्वसाधारण चित्र असे आहे. त्याने या स्पष्टीकरणाने सुरुवात केली की लोकशाही समाजामध्ये शिष्टाचारांतील काटेकोरपणा हळुहळू कमी होत असतो आणि अमेरिकन लोकांतील परस्परसंबंध हे फार औपचारिक वा साचेबंद न होता साधे व सोपे होत जातात. अभिजनशाहीतील सभ्यतेचे सूक्ष्म आणि नाजुक संस्कार, एक आधुनिक वाक्प्रचार वापरायचा झाला तर, एक प्रकारच्या 'अरे, भल्या माणसा' अशा अनौपचारिकते-मध्ये लोप पावू लागतात. अमेरिकेमधे व्यक्तीव्यक्तीमधील परस्परसंबंधांची शैली प्रत्यक्ष स्वरूपाची आहे आणि ही शैली संपूर्ण अमेरिकन समाजात पसरत गेलेली दिसते. जे चांगल्या समाजातील मानले जातात त्या लोकांचे परस्परसंबंध जसे असतात तसे संबंध मालक आणि नोकर यांच्यातही तयार होऊ लागतात. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर, युरोपातील समाजामधे व्यक्तींच्या परस्परसंबंधामधे अभिजनशाहीच्या सामाजिक श्रेणीतील जे विविध स्तर टिकून राहतात असे तॉक्व्हील म्हणाला, ते अमेरिकन समाजासारख्या एका मूलतः समतेचे अधिष्ठान लाभलेल्या समाजात उत्तरोत्तर नाहीसे होतात.

तॉक्व्हीलला याची जाणीव होती की या घटनेचा अमेरिकन समाजाच्या वैचित्र्याशी संबंध येतो, परंतु त्याला यावरहि विश्वास ठेवण्याचा मोह पडत होता कीं युरोपातील समाजांचीहि उत्क्रांती याच दिशेने होईल आणि जरी युरोपातील समाजासारख्या दीर्घ-काळपर्यंत अभिजनशाही हाच भूतकाळ लाभलेल्या समाजांना ही समतेकडे झुकणारी शैली स्वीकारण्यांत अडचण भासेल तरी हे उघड आहे की जसजसे समाज लोकशाहीनिष्ठ होत जातात, तसतशी समतेला अनुकूल असणारी प्रवृत्ती हळुहळू पसरू लागेल.

तर मग लोकशाही समाजाचा हा आदर्श बाळगल्याचा परिणाम म्हणून युद्धे व क्रांती यांच्याबद्दल तॉक्व्हील जे म्हणाला ते असे आहे :

फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या अनुषंगाने असे म्हणता येईल की मोठ्या राजकीय वा बौद्धिक क्रांती या पारंपारिक समाज आणि लोकशाही समाज यांच्यातील संक्रमणाच्या अवस्थेचा भाग असतात आणि त्यांचा लोकशाही समाजाच्या सत्वाशी संबंध येत नाही. दुसऱ्या शब्दांत तो असे म्हणतो की लोकशाही समाजांत मोठ्या क्रांती दुर्मिळ होतील. तरीसुद्धा हे समाज मूलतः असमाधानी राहतील. तॉक्व्हीलचे वाचन करताना आधुनिक औद्योगिक समाजातील समाधानाचे विवाद्य स्वरूप लक्षात येते. तॉक्व्हीलने लिहिले की लोकशाही समाज कधीहि समाधानी असू शकत नाहीत कारण समतावादी असल्यामुळे ते मत्सरी असतात, परंतु वरवर पाहता असे प्रक्षुब्ध असलेले ते समाज मूलतः पुराणमतवादी असतात.

लोकशाही समाज क्रांतीला प्रतिकूल कां असतात ? या प्रतिकूलतेचे कारण असे आहे की जसजसे जीवनमान सुधारत जाते, तसतशी ज्यांना क्रांतीमुळे कांहीतरी गमवावे लागेल त्यांची समाजांतील संख्या वाढू लागते. व्यक्ती आणि वर्ग यांच्या एका मोठ्या संख्येला लोकशाही समाजांत कांहीतरी मिळालेले असते. त्यामुळे त्यांच्याजवळ जे आहे त्याला क्रांतीच्या जुगाराचा धोका पत्करायला ते वर्ग तयार होणे शक्य नसते. तॉक्व्हीलने असे लिहिले आहे :

"काहीजणांना असा विश्वास वाटतो कीं आधुनिक समाज नेहेमी आपले स्वरूप बदलत राहील; माझ्यापुरते बोलायचे झाले तर, मला अशी भीति वाटते कीं त्याच संस्था, तेच पूर्वग्रह व तेच शिष्टाचार यांमधे तो समाज सरतेशेवटी इतका कायमचा रुतून बसेल की त्यामुळे मानवजातीची गती बंद पडेल व ती चौकटबंद होईल; नवीन कल्पनांची निर्मिती न करताच मन नेहेमी भूतकाळ व भविष्यकाळ यामधे झोके खात राहील. हेतुशून्य व एकाकी क्षुल्लक कार्यात मानव आपले सामर्थ्य वाया घालवेल आणि जरी मानवजात सतत गतिमान वाटली तरी तिची प्रगती बंद पडेल."

तॉक्व्हील बरोबर होता आणि चूकहि होता. कदाचित्, तो या मुद्यावर बरोबर होता की विकसित लोकशाही समाज क्रांतिकारीपेक्षा बहुधा कलहकारी असतात. परंतु, आधुनिक लोकशाही समाजांना पुढे नेणाऱ्या गतीच्या तत्त्वाला कमी लेखण्याची चूक त्याने केली. हे गतीचे तत्त्व म्हणजे विज्ञान व उद्योगीकरण यांचा विकास हे होय. मूलतः स्थैर्य लाभलेले आणि मूलतः स्वास्थ्य-संपादनात गुंतलेले अशा दोन समाजांच्या प्रतिमा एकत्र करण्याकडे त्याचा कल होता. स्वास्थ्य-संपादनाच्या कार्याच्या अनन्य विज्ञानप्रेमाशी घातलेल्या जोडीचा परिणाम शास्त्रीय व तांत्रिक शोधांच्या एका अखंड साखळीच्या निर्मितीत होतो हे पुरेशा स्पष्टपणे त्याच्या लक्षात आले नव्हते. लोकशाही समाजांच्या मूलभूत सामाजिक पुराणमतवादापेक्षा निराळे असलेले एक क्रांतिकारी तत्त्व म्हणजे विज्ञान त्या समाजात कार्य करीत असते.

त्या मोठ्या क्रांतीच्या दुःखदायक स्मृती उरलेल्या घराण्यात तॉक्व्हीलचे बालपणापासून संगोपन झाले होते. दहशतीच्या काळांत त्याच्या वडिलांचा गळफास थोडक्यात चुकला होता. त्याच्या पुष्कळशा नातलगांचा, प्रामुख्याने सोळाव्या लुईचे वकील, मालेशर्बे यांचा, वध करण्यात आला होता. सहजप्रेरणेमुळे तॉक्व्हील क्रांत्यांचा विरोधक होता आणि आपल्या सगळ्याप्रमाणे, आपल्या भावनांचे समर्थन करण्यासाठी त्याने खात्री पटविणारी कारणे शोधून काढली होती. लोकशाही समाजांचे हुकूमशाहीविरुद्धच्या सर्वांत चांगल्या संरक्षणांपैकी एक म्हणजे कायदेशीरपणाबद्दल आदर हे होय, असे तो म्हणाला. परंतु, व्याख्येप्रमाणे, क्रांत्या कायदेशीरपणाला लाथाडतात. त्या लोकांना कायद्यापुढे मान न

तुकविण्याची सवय लावतात. हा कायद्याबद्दल नव्याने लाभलेला तिटकारा क्रांतीनंतरही टिकून राहतो आणि म्हणून हुकूमशाहीचे एक संभाव्य कारण होतो. लोकशाही समाजात जर वारंवार क्रांत्या घडू लागल्या तर तो समाज हुकूमशाही होण्याचा धोका क्रांतीगणीक जास्त होतो असे तॉकव्हीलला वाटत असे.

हे एका स्वाभाविक प्रवृत्तीचे समर्थन असेल; परंतु, म्हणून, त्याचा अर्थ असा होत नाही की ते खोटे आहे. समकालीन घटनांचा संदर्भ ध्यानात ठेऊन आपण असे म्हणू या कीं एकदा घटनेचे जर उल्लंघन झाले तर दुसऱ्यांदा आणि तिसऱ्यांदा तिचे उल्लंघन करणे सोपे होते. घटनांच्या बाबतीत जे सर्वांत जास्त महत्त्वाचे ठरते ते म्हणजे त्यांचे होणारे पहिले उल्लंघन होय. तॉकव्हील क्रांत्यांमध्ये ज्याला घाबरत होता तो म्हणजे बेकायदेशीरपणाचा हा धोका, घटनात्मक कायदेशीरपणाबद्दल वाटणारा हा तिरस्कार होता.

युद्धांबाबत तॉक्व्हीलला असे वाटत असे की लोकशाही समाजांचा त्याच्याकडे अगदी कमी कल असेल. याशिवाय, शांततेच्या काळी, लोकशाही समाज युद्धाची तयारी अजिबात करू शकणार नाहीत, परंतु एकदा युद्ध सुरू झाले की ते युद्ध ते समाज बंदही करू शकणार नाहीत. दुसऱ्या शब्दात सांगायचे तर, अगदी अलीकडच्या काळांतील अमेरिकेच्या परराष्ट्रीय धोरणाचे थोडेसे हुबेहुब चित्र त्याने काढले होते.

लोकशाही समाज युद्धाला दैनंदिन शांततापूर्ण जीवनांतील एक अप्रिय मध्यंतर मानतात. जेव्हा लोकशाहीनिष्ठ माणसे शांततेने राहतात, तेव्हा ते युद्धाचा शक्य तितका कमी विचार करतात आणि यामुळे त्याची युद्धाची तयारी नसते. या तयारीच्या अभावामुळे साधारणपणे ते पहिल्या लढाया हरतात. तॉक्व्हील पुढे असे म्हणाला की जर पहिल्या लढायांमधे लोकशाही राज्यसत्तांचा पूर्ण पराभव झाला नाही, तर कालांतराने तो समाज युद्धासाठी पूर्णपणे सज्ज होतो आणि त्या युद्धाचा शेवट संपूर्ण विजयात होईपर्यंत तो लढतो.

लोकशाही समाजांचा युद्धाकडे कल अगदी कमी असतो याचा अर्थ, ते समाज युद्ध करणारच नाहीत, असा होत नाही. तॉक्व्हीलला भीती वाटत होती कीं लोकशाहीमधे सैन्य युद्धपिपासू होईल. एका अभिजात विश्लेषणामधे त्याने हे दाखवून दिले कीं ज्यांना शांततेच्या काळी सामान्य प्रतिष्ठा लाभते त्या धंदेवाईक सैनिकांना बढत्यासाठी शांततेच्या काळी अधिकाऱ्याच्या मृत्युसंख्येमधे घट झाल्याने उत्पन्न होणाऱ्या व्यावसायिक अडचणींना तोंड द्यावे लागते. या परिस्थितींत, धंदेवाईक सैनिकांची–विशेषतः खालच्या हुद्यावरील अधिकाऱ्यांची–युद्ध व्हावे अशी इच्छा बाळगण्याकडे सामान्य माणसापेक्षा जास्त कल राहील.

जर लोकशाही समाजामधे हुकूमशहा उदयाला आले तर, त्यांची स्वतःची सत्ता बळकट करण्यासाठी आणि त्यांच्या सैन्याचे समाधान करण्यासाठी त्यांना युद्ध करण्याचा मोह

पडेल. "लोकशाहीतील सैन्यामधे जो सर्वांत जास्त युद्धपिपासू आणि सर्वांत जास्त क्रांतिकारी वर्ग कोणता आहे" या मथळ्याच्या तेविसाव्या प्रकरणामध्ये पुढील उतारा आहे.

"दीर्घकाळ चालू राहिल्याने जेव्हा एखादे युद्ध संपूर्ण समुदायाला शांतताकालीन व्यवसायांतून बाहेर काढून त्याला युद्धकार्याकडे प्रवृत्त करते आणि त्या समुदायाच्या लहानसहान कार्यांचा नाश करते, तेव्हा शांततेच्या रक्षणाला इतके मोठे महत्त्व द्यायला लावणारे मनोविकारच शस्त्रांचा उपयोग करण्याकडे वळविले जातील...... कल्पनारंजनाच्या सर्व पद्धतींचा नाश केल्यावर, युद्ध हे स्वतःच कल्पनारंजनाचा एक मोठा व एकमेव प्रकार होऊन बसते आणि समतेने निर्माण केलेल्या सर्व उत्कट आणि महत्त्वाकांक्षी इच्छा त्या कल्पनारंजनाकडे निःशेषपणे वळविल्या जातात. म्हणून असे घडते कीं जी युद्धामधे भाग घेण्यास इतकी नाखूष असतात तीच लोकशाही राष्ट्रे, जेव्हा ती एकदा रणांगणात उतरतात तेव्हा, काही वेळेला अचाट कर्तृत्व दाखवितात."

विसाव्या शतकांतील लोकशाही समाजाच्या सर्वंकष युद्धाचे हे उत्तम वर्णन आहे.

शेवटी, दुसऱ्या खंडाच्या चौथ्या आणि शेवटल्या भागामध्ये निष्कर्ष दिले आहेत. आधुनिक समाज दोन क्रांतींना विदीर्ण झाले आहेत. एका क्रांतीचा परिस्थितीमधे वाढती समता म्हणजेच जीवनमानामधे समरूपता समाजाला प्राप्त करून देण्याकडेच नव्हे तर प्रशासनाचे वरच्या पातळीवर केंद्रीकरण करण्याकडे, प्रशासकीय व्यवस्थापनाच्या शक्ती बळकट करण्याकडेही कल असतो; तर दुसरी क्रांती पारंपरिक सत्तांना सतत दुबळी करत असते.

एका बाजूला पारंपरिक सत्तेविरुद्ध बंड आणि दुसऱ्या बाजूला, प्रशासनाचे केंद्रीकरण अशा दोन क्रांत्यांना विकल्प समोर आला तर, आपल्याला जो पर्याय इतका चांगला माहीत आहे तो लोकशाही समाजापुढे येऊन उभा ठाकतो. तो म्हणजे स्वतंत्र संस्था वा हुकूमशाही हा होय. "याप्रमाणे, आपल्या काळांत, दोन परस्परविरोधी क्रांती घडत असाव्या असे वाटते. एक सतत सर्वोच्च सत्तेला दुर्बल करीत असते तर दुसरी तिला सतत बळकट करीत असते. आपल्या इतिहासाच्या दुसऱ्या कोणत्याही खंडात ती सत्ता इतकी दुबळी वा समर्थ वाटली नव्हती."

हा शब्दार्थातील विरोध भुरळ पडतो, पण तो अचूक मांडलेला नाही, असे दिसते. जे तॉक्व्हीलला म्हणायचे होते ते म्हणजे सत्ता दुर्बल होते आणि तिच्या प्रभावक्षेत्राचा विस्तार होतो हे होय. जे खरोखरीच त्याच्या मनांत होते ते म्हणजे प्रशासकीय आणि शासनाच्या कार्यांचा होणारा विस्तार आणि निर्णय घेणाऱ्या राजकीय सत्तेला येणारे दुबळेपण हे होय. परंतु जर तॉक्व्हीलने बळकट करणे आणि दुबळे करणे यांच्यामधे जसा विरोध दाखविला तसा दाखविण्याऐवजी एका बाजूला वाढणारा विस्तार आणि दुसऱ्या बाजूला

येणारे दुबळेपण यांच्यात विरोध दाखविला असता तर, हा शब्दार्थविरोध कदाचित् कमी वक्तृत्वपूर्ण आणि कमी मनोवेधक झाला असता.

अमेरिकेतील लोकशाही या ग्रंथाच्या दुसऱ्या खंडातील फारच संक्षिप्त स्वरूपात आणि त्याच्या समाजशास्त्रीय पद्धतीच्या कांही उदाहरणांसह मांडलेले तॉकुव्हीलचे प्रमुख विचार हे आहेत.

हे प्रकरण संपविण्यासाठी, एक राजनतिक विचारवंत आणि समाजशास्त्रज्ञ या स्वरूपांतील ॲलेक्सी द तॉकुव्हीलचे वैशिष्ट्य दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

एक राजनैतिक विचारवंत या नात्याने, जसे ते स्वतःच म्हणाला त्याप्रमाणे, तॉकुव्हील एकाकी होता. तो बूर्बां वंशाच्या थोरल्या पातीचा (चौदाव्या लुईच्या वंशजांचा) अनुयायी असणाऱ्या पक्षाचा होता; त्याच्या कुटुंबाचा फ्रान्सच्या राजसत्ताक कुटुंबाशी संबंध होता आणि ऑर्लिन्स वंशाचे (म्हणजेच चौदाव्या लुईच्या भावाच्या ऑर्लिन्सचा सरदाराच्या, वंशजांचे) समर्थन त्याने संकोचाने व मनांत किंतु बाळगूनच केले. एका अर्थाने, त्याने आपल्या कुळाच्या परंपरेचा त्याग केला होता आणि ज्या कुटुंबावर त्याचे उत्कट प्रेम होते त्याच्याशी प्रतारणा करताना त्याला काळजी वाटत होती. तरीसुद्धा त्याचे राजकीय ध्येय सरतेशेवटी साध्य होणार होते अशी आशा त्याने १८३० च्या क्रांतीला चिकटवली होती. जे ऑग्युस्त कोंतला तिरस्करणीय आणि त्याला स्वतःला आदर्श वाटत होते त्या संश्लेषणामधे म्हणजेच घटनात्मक राजसत्ताक पद्धतीमधे उदारमतवादी संस्थाना बळकट करतानाच समाजाचें लोकशाहीकरण करणे हें ते ध्येय होते.

उलटपक्षी, १८४८ च्या क्रांतीने त्याला उद्वेग वाटला कारण ती त्याला त्या क्षणी फ्रेंच समाज राजकीय स्वातंत्र्याला अपात्र होता, याचा निश्चित पुरावा वाटली.

याप्रमाणे चौदाव्या लुईच्या वंशजांचा पक्षपाती वा त्याच्या भावाच्या वंशजांचा पक्षपाती न होता, तो एकाकीच उभा ठाकला होता. लोकसभेमधे तो राजवंशातील विरोधकांच्या बाजूचा होता आणि त्या बाजूला असतानाहि त्यांना याचे स्पष्टीकरण देत होता कीं, सवंग प्रचारकी उपायांनी निवडणुकीच्या कायद्यांमधे सुधारणा घडवून आणण्याचा प्रयत्न करण्याने ते राजवंशाचेच उच्चाटन करतील. जानेवारी १८४८ च्या शेवटी राजाला सादर केलेल्या निवेदनाला उत्तर देताना त्याने एक भविष्याचा वेध घेणारे भाषण केले आणि त्यामधे त्याने आगामी क्रांतीचे भविष्य वर्तविले. संपूर्ण प्रामाणिकपणे मला अशी भर घालायला पाहिजे की, १८४८ च्या क्रांतीनंतर स्वतःच्या आठवणी लिहितांना तॉकुव्हीलने हें मोकळेपणे कबूल केले की हे भाषण देण्याच्या वेळीं त्याला वाटले होते त्यापेक्षा तो

चांगला भविष्यवेत्ता ठरला. कारण तो म्हणाला, "मी क्रांती होणार असे भविष्य वर्तविले, माझ्या श्रोत्यांना वाटले की मी अतिशयोक्ति करतो आहे आणि मलाहि तसेच वाटले." त्याने क्रांतीचे भविष्य वर्तविले त्या क्षणानंतर एका महिन्यानंतर आणि ज्यामधे तो स्वतः सहभागी होता त्या सर्वसाधारण संशयवादाच्या कालावधीतच क्रांतीचा स्फोट झाला.

तर मग राजकीयदृष्ट्या, फ्रान्समधील राजकारणामधे विवादस्पद समाधान सुद्धा मिळण्याची बहुधा फारच थोडी संधी ज्या पक्षाला होती त्या उदारमतवादी पक्षाच्या बाजूला तॉक्व्हील होता.

समाजशास्त्रज्ञ तॉक्व्हील मॉंतेस्क्यूच्या वंशपरंपरेचा होता. समाजशास्त्रीय चित्रकाराच्या पद्धतीला, राज्यव्यवस्थांचे प्रकार आणि समाजांचे प्रकार यांच्या वर्गीकरणाची सवय आणि थोड्याशा तथ्यापासून जटिल सिद्धांत रचण्याची स्वाभाविक प्रवृत्ति यांच्यासह त्याने एकत्र आणले होते. इतिहासाच्या पूर्वानुमानाच्या इच्छेने तयार केलेल्या अफाट संश्लेषणांचा त्याने केलेल्या त्यागामुळे तो कोंत आणि मार्क्स यासारख्या तथाकथित अभिजात समाजशास्त्रज्ञाहून निराळा ठराला. गतेतिहासावर निर्मम नियमांचे शासन असते वा भविष्यकालीन घटना पूर्वनियोजित असतात यावर त्याचा विश्वास नव्हता. मोंतेस्क्यूप्रमाणे तॉक्व्हीलला इतिहासाला आकलनीय स्वरूप द्यावयाचे होते; परंतु त्याला इतिहास दूर सारायचा नव्हता. आणि सरतेशेवटी, कोंत आणि मार्क्स यांच्या प्रकारच्या समाजशास्त्रज्ञांना इतिहासाला दूर सारायचे असते; कारण आपण जेव्हा भावी इतिहासाचे ज्ञान अगोदरच मिळविण्याचा प्रयत्न करतो, तेव्हा कृति या त्याच्या स्वतःच्या एका भितीपासून आपण त्याला वंचित करतो; आणि जेव्हा आपण कृति असे म्हणतो तेव्हा आपण भविष्य अतर्क्य आहे असेहि म्हणत असतो.

